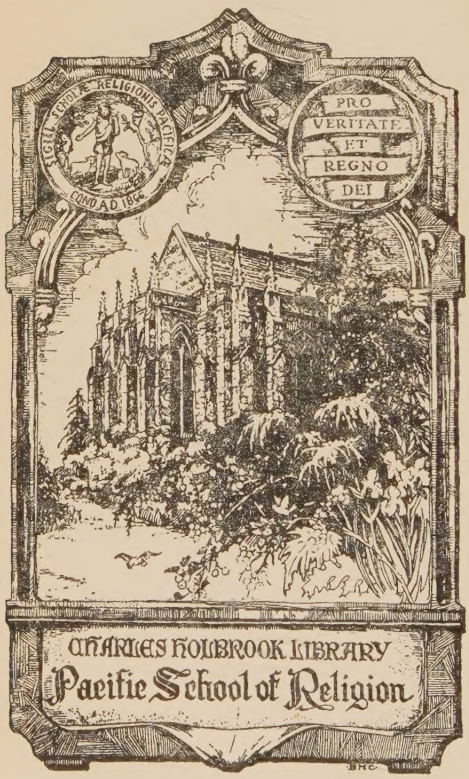
1275

2 G
R279
1905

General Watson bibliert
Religionsgesch. Volksbücher



Gift of
The McCown family
In Memory of
C. C. McCown

K BIN
JACKSON & SON I

1 Wendling, Emil. Ur-Marcus: Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu. Tübingen 1905

2 Gunkel, Hermann, Israel u. Babylonien: der Einfluss Babyloniens auf die Israelitische Religion. Göttingen, 1903

3 Loofs, Friedrich. Die Auferstehungsberichte u. ihr Wert. Tübingen, 1908

5 Lindke, Karl F. A. Jesus in Kapernaum. Ein Versuch zur Erklärung des Markus-Evangeliums. Tübingen u. Leipzig, 1904

6 Weiss, Johannes. Jesus im Glaube des Urchristentums. Tübingen, 1910

7 Liebig, Paul. Jesu Blut, ein Geheimnis? Tübingen, 1906

Carl S. Patton.

4 Herrmann W. Religion u. Sozialdemocratie

5-21

UR-MARCUS.

Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu

von

Dr. Emil Wendling.

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

68126

Einleitung . . . . . S. 1
Uebersichtstabellen . . . S. 29
Anmerkungen . . . . . S. 34
Urbericht . . . . . S. 42
Zusätze des Evangelisten . S. 60
Anhang . . . . . S. 72

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Meinem Freunde

Otto Plasberg

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/urmarcusversuche0000drem

Einleitung.

Wenn hier der Versuch gemacht wird, die Ueberlieferungsschichten, aus denen das Marcus-Evangelium sich zusammensetzt, in anschaulicher Zerlegung darzustellen, so ist dafür keine theologische oder religionsgeschichtliche Richtung irgendwie massgebend gewesen. Die Tendenz des Angriffs und die der Verteidigung lagen mir gleichmässig fern; als Philologe habe ich das Problem lediglich mit den Mitteln literarischer Kritik untersucht, und das Ergebnis, zu dem ich gelangt bin, hat mir keineswegs von vornherein auch nur in den Umrissen vorgeschwebt. Ursprünglich war es mir einfach darum zu tun, ein befriedigendes Verständnis eines einzelnen Abschnittes (4 1—34) zu gewinnen; dies gelang erst, als die befremdliche Struktur der Erzählung sich mir als Ergebnis einer eigenartigen Redaktionsarbeit erklärte. Das war, wie ich aus der einschlägigen Literatur lernte, keine völlig neue Erkenntnis; aber sie schien mir von der neutestamentlichen Kritik noch nicht in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt und für das Verständnis des Evangeliums noch nicht fruchtbar geworden zu sein. Denn wenn sie sich bestätigte, dann bedurfte die übliche Beurteilung des Marcus-Evangeliums als eines originalen oder doch schriftstellerisch einheitlichen Werkes einer prinzipiellen Berichtigung und Ergänzung durch eine streng genetische Betrachtungsweise. Ansätze und Versuche in dieser Richtung fehlten zwar nicht; aber sie waren entweder mit unzulänglichen Mitteln unternommen worden

oder aus anderen Gründen nicht durchgedrungen. Eine so hochbedeutende Arbeit wie diejenige v. Sodens „Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte“ (in: Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, S. 113 ff.) hat leider eine auffallend geringe Anerkennung gefunden.

Vom philologischen Standpunkt aus erschien es daher als die nächste und notwendigste Aufgabe, die unverkennbaren Spuren der Redaktionstätigkeit weiter zu verfolgen. Wenn an dem einen Punkte das Ursprüngliche sich unter der späteren Uebermalung so trefflich erhalten hatte, so war Grund zu der Hoffnung vorhanden, es auch an anderen Stellen, ja vielleicht in der ganzen Schrift wiederherstellen zu können.

Das Endergebnis dieser Untersuchung liegt in der unten gegebenen Anordnung des Marcustextes vor. Das Urteil, welches in der dort vorgenommenen Scheidung ausgedrückt ist, für jeden einzelnen Abschnitt zu begründen, ist im Rahmen dieses Vorworts unmöglich, da es auf zahlreichen Einzelbeobachtungen und Kombinationen beruht. Dieses Beweismaterial wird in einer besonderen Schrift vorgelegt werden. Hier muss ich mich darauf beschränken, den Weg, den meine Untersuchung genommen hat, in einigen kurzgefassten Thesen anzudeuten (deren Einteilung in §§ lediglich dem praktischen Zwecke dienen soll, Verweisungen zu erleichtern). Ich gehe dabei von einigen mehr oder minder allgemein anerkannten Tatsachen aus.

§ 1. Als sicheres Ergebnis der kritischen Forschung hat zu gelten, dass unter den erhaltenen Evangelien das Marcus-Evangelium das älteste ist und dass es in seiner jetzigen oder in einer nur ganz unbedeutend davon abweichenden Gestalt den beiden anderen Synoptikern Matthäus und Lucas als Grundlage gedient hat[1]).

§ 2. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass unser Mc der älteste Bericht in historischer Form ist, der über das Leben Jesu überhaupt existiert hat. Vielmehr deutet innerhalb des

Mc selbst manches darauf hin, dass wir hier schon die Bearbeitung eines anzunehmenden Urberichts vor uns haben[2]).

§ 3. Die Annahme, dieser Ur-Marcus sei umfangreicher gewesen als unser Mc, entbehrt jeder greifbaren Grundlage (vgl. Wernle, Die synoptische Frage S. 217 f.).

§ 4. Dagegen sprechen für einen kürzeren Ur-Mc als Kern unseres Mc von vornherein mehrere Gründe:

a) die allgemeine Wahrscheinlichkeit, dass derartige um ihres Inhalts willen wertgeschätzte Berichte eher die Tendenz haben an Stoff zu wachsen als abzunehmen;

b) die Entstehungsgeschichte des Mt und des Lc (§ 1), welche beide auf Erweiterung einer kürzeren Grundschrift beruhen;

c) Verschiedenheiten der Auffassung und der Darstellungsweise innerhalb des Mc selbst: neben einem gesunden historischen Sinn, der sich gelegentlich zu poetischer Auffassung erhebt, eine entschieden unhistorische Gebundenheit an dogmatisierende Ideen[3]), neben einer mit Recht gerühmten Klarheit und Anschaulichkeit der Erzählung eine unklare, schematische, mit Schablonen arbeitende Darstellung[4]). Da in beiden Beziehungen der Unterschied auf primäre und sekundäre Stoffbehandlung hinausläuft, erklärt er sich nicht etwa aus einem Zusammenarbeiten verschiedener Quellen, sondern daraus, dass jüngere Hände ein ursprüngliches Werk fortgeführt haben.

§ 5. Während die in § 3 erwähnte Hypothese sich nur mit Zuhilfenahme von Mt und Lc konstruieren lässt, zeigt § 4 c, dass für die Annahme eines kürzeren Ur-Mc Anhaltspunkte in Mc selbst zu finden sind. Es empfiehlt sich im Interesse einer klaren und sicheren Methode, von diesen auszugehen und die Untersuchung zunächst auf Mc zu beschränken, nicht das Ur-Mc-Problem mit dem synoptischen zu verquicken[5]).

§ 6. Die kritische Sonderung der Mc-Stoffe und die Re-

konstruktion des Ur-Mc darf nicht auf einer Hypothese aufgebaut werden, die sich ihrerseits auf eine bekannte Notiz des Papias (bei Eusebius h. e. III 39) gründet, wonach Marcus als Dolmetscher des Petrus dessen Erinnerungen an Jesus aufgezeichnet habe. Es ist ein durchaus unsicheres Verfahren, die Echtheit der einzelnen Mc-Abschnitte davon abhängig zu machen, ob sie mehr oder minder wahrscheinlich auf Petrus zurückgeführt werden können[6]; denn

a) eine solche Fragestellung lässt dem subjektiven Ermessen einen zu weiten Spielraum.

b) Bedeutung und Wert des Papiaszeugnisses sind heute noch umstritten; eine unbefangene Würdigung von philologischer Seite (E. Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Abhandl. d. Götting. Ges. d. Wissensch. Phil. hist. Klasse N. F. VII 5 1904 S. 22) erkennt dieser Tradition jeden selbständigen Wert ab[7].

Man braucht darum das Zeugnis nicht zu verwerfen; aber sein Wert kann jedenfalls erst nach einer Untersuchung des literarischen Objekts bestimmt werden.

§ 7. Erscheint es somit bedenklich, von der problematischen Urquelle der Mc-Berichte auszugehen, so dürfte der umgekehrte Weg um so aussichtsvoller sein, zunächst den Umfang der redaktionellen Bearbeitung festzustellen und von dieser jüngsten Schicht aus in die Tiefe zu dringen.

§ 8. Eine feste Operationsbasis für eine solche Untersuchung bieten Abschnitte, die mit Sicherheit auf den Redaktor zurückgeführt werden können; an ihnen ist seine Arbeitsweise und sein schriftstellerischer Charakter zu beobachten; die dort gewonnenen Merkmale sind zu benutzen, um die gleiche Hand an anderen Stellen nachzuweisen und in vorsichtiger Fortsetzung dieses Verfahrens womöglich den Anteil der Redaktion am gesamten Mc-Text zu bestimmen.

§ 9. Besonders augenfällig ist das Eingreifen des Redaktors in dem Gleichniskapitel 4, 1–34 (vgl. den Text)[8]. Die

alte schlichte Erzählung, wie Jesus in einem Schiff sitzend dem Volke Gleichnisse vorträgt (1—9. 26—33), nach Inhalt und Umfang den Geschichten von 2, 1—3, 6 gleichartig, ist zu einer auffallend ausgedehnten Komposition erweitert durch eine andere Szene (10 ff.), in der einem engeren Kreise Belehrungen über jene Gleichnisse erteilt werden. Diese Szene ist mit der ursprünglichen Erzählung nicht organisch verbunden, sondern mechanisch in sie eingeschaltet worden, dergestalt, dass der Wortlaut des alten Textes durchaus respektiert wurde.

§ 10. Dieses sichere Gut des Redaktors weist, verglichen mit der zugrunde liegenden Erzählung, folgende charakteristischen Züge auf:

a) Der Verfasser geht von der sekundären Theorie aus, die Gleichnisrede sei mystisch-allegorisch gemeint, ihr Verständnis deshalb dem Volke, ja zunächst sogar dem auserwählten Kreise der Jünger verschlossen; letzteren werde ihr geheimer Sinn eröffnet, indem Jesus ihnen die Gleichnisse deute (ἐπέλυεν 34), das Volk dagegen solle nur die Worte hören, ohne den Sinn zu erfassen, damit ihm seine Sünden nicht vergeben würden[9]).

b) Dem Verfasser ist es um die Darstellung dieser Ideen zu tun, nicht ums Erzählen; er verzichtet daher auf Anschaulichkeit (man vergl. die schematische Zeichnung der Situation 10 mit 1. 2). Ein guter Erzähler, wie es der von 1. 2 ist, hätte die beiden Szenen in historischer Folge erzählt, anstatt sie so ineinander zu schieben, dass man jetzt das Ende der Zwischenszene gar nicht herausfinden kann (20? 25? 32?).

c) Dem Redaktor scheint überhaupt der Sinn für historische Perspektive zu fehlen: 13 ταύτην τὴν παραβολήν und das Futurum γνώσεσθε ist nicht vom Standpunkt Jesu in der mit 10 beginnenden Szene aus orientiert, sondern hier spricht in Wirklichkeit der Redaktor, und er bezieht sich dabei auf die schriftlich vor ihm liegende Erzählung 1—9. 26 ff.; er steht also unter dem Zwange seiner Vorlage[10]).

d) Noch deutlicher tritt diese Gebundenheit 35 hervor, wo trotz des Szenenwechsels in 10 die Strandszenerie beibehalten werden musste, weil sonst die Anknüpfung für die Erzählung von der stürmischen Ueberfahrt gefehlt hätte: ein Beweis, dass der Redaktor letztere schon in fester Verbindung mit der Schiffspredigt vorfand, d. h. dass er hier nicht die einzelne Erzählung, sondern eine Folge von Erzählungen (Ur-Marcus?) bearbeitete.

e) Der Verfasser lehnt sich in 10—20 mehrfach an die Ausdrucksweise des Paulus an, während die ursprüngliche Erzählung 4, 1—8 und ebenso die Gruppe 2, 1—3, 6 von paulinischem Einflusse frei sind[11]).

f) Der Verfasser reiht ohne klaren inneren Zusammenhang Sprüche (21—25) aneinander, welche die Spuren einer freien Bearbeitung an sich tragen; dieselben Sprüche wiederholen Lc und besonders Mt (an verschiedenen Stellen) in entschieden ursprünglicherer Fassung[12]).

g) Von derselben Hand wie die Sprüche 21—25 ist das Gleichnis 30—32 überarbeitet, das uns ebenfalls in seiner originalen Form aus den Logien (bei Lc) überliefert ist. Es lässt sich nachweisen, dass der Bearbeiter diesen ursprünglichen Text gekannt hat (vgl. für die Sprüche 21 f. die vorige Anm.). Unverkennbar ist die nüchterne prosaische Auffassung, mit der diese poetischen Stoffe (besonders 30—32) vom Redaktor bearbeitet sind (vgl. hierzu oben b)[13]).

h) Das erste Gleichnis 1—9 zeigt keine Spur einer solchen Ueberarbeitung, und es bestätigt sich damit das schon erwähnte konservative Verhalten des Redaktors gegenüber dem Wortlaut des Ur-Mc (§ 9 Ende)[14]).

§ 11. Eine zweite Einschaltung ist 3, 22—30. Auch hier ist eine alte einfache Mc-Erzählung 3, 20—21. 31—35 in zwei Teile gespalten worden; und auch hier ist eine durchaus klare Situation durch die Einschiebung einer neuen Szene kompliziert und undeutlich geworden[15]).

§ 12. Wir erhalten hier über die Einschaltungstechnik des Redaktors weiteren Aufschluss. Hinter 3, 21 wurde der Einschnitt gemacht, um mit dem Urteil der Schriftgelehrten (22 ἔλεγον ὅτι) an das der Angehörigen (21 ἔλεγον ὅτι) anknüpfen zu können; der Schluss des Einschubs 30 greift auf das letztere zurück, sodass die Fortsetzung 31 dieselbe Anknüpfung hat wie in der ursprünglichen Geschichte (21∽30)[16]).

§ 13. Der Inhalt des Einschubs besteht hier fast ganz aus Logien, die, wie Mt und Lc bezeugen, auch in der Spruchquelle standen. Eine genaue Prüfung ergibt, dass diese Sprüche von derselben Hand überarbeitet sind wie 4, 21—25. 30—32 (vgl. § 10 f—h)[17]).

§ 14. Hieraus erwächst die Vermutung, ob vielleicht ähnliche Logienreihen, die meist einen dürftigen Erzählungsrahmen haben (6, 7—11. 8, 34—9, 1. 9, 40—50. 10, 42—45. 11, 23—25. 12, 38—40. 13, 9—13) ebenfalls erst durch den Redaktor in den Mc-Bericht gekommen sein möchten. Es wird in jedem einzelnen Falle zu prüfen sein, ob diese Vermutung durch andere Beobachtungen bestätigt wird[18]).

§ 15. Auch in dem Einschub 3, 22 ff. tritt das erzählende Element in den Hintergrund (§ 10 b). Die Exposition 22a 23a ist unklar; und das auffällige Motiv, dass Jesus seine Gegner auf die gehässige Anklage hin zu sich heranruft (προσκαλεσάμενος), ist kein eigentliches Erzählungsmotiv, sondern, wie die häufige Wiederholung (3, 13. 6, 7. 7, 14. 8, 1. 34. 10, 42. 12, 43) zeigt, einfach eine Schablone, die gebraucht wird, um Worte Jesu, ganz besonders aber, um Spruchreihen einzuleiten (ausser 3, 23 so 6, 7. 7, 14. 8, 34. 10, 42: vgl. auch 9, 35 ἐφώνησεν). Hierin liegt schon eine gewisse Bestätigung für § 14[19]).

§ 16. Der von § 11—15 besprochenen Einschaltung geht fast unmittelbar eine andere, noch umfangreichere voran: 3, 6—19[20]). Sie besteht aus drei Teilen: 3, 6 (Abschluss der vorhergehenden Erzählung zur Anknüpfung des Folgenden: 7 ἀνεχώρησεν), 3, 7—12 und 3, 13—19.

§ 17. Hier hat sich der Redaktor im Erzählen versucht, aber dieser Versuch bestätigt nur, was § 10 b gesagt ist. Er ist in der Tat kein Erzähler und hilft sich darum mit Anleihen an älterem Mc-Gut. Insbesondere ist 3, 9—12 ein Mosaik aus Motiven, die meist dem 4. und 5. Kapitel entstammen und von dem Nachahmer ungeschickt genug benutzt sind[21]). Diese Uebertragung und sekundäre Verwertung von Motiven (eine Erscheinung, die man ja häufig genug auch bei Mt und Lc dem Mc-Bericht gegenüber beobachten kann) wird sich weiterhin als ein besonders wertvolles Kriterium für die Feststellung redaktioneller Zutaten erweisen.

§ 18. Für den Nachahmer charakteristisch sind folgende mit den Motiven vorgenommene Aenderungen:

a) Verallgemeinerung. Beispiel: 3, 10—12.

b) Vergröberung, Trivialisierung: das massenhafte ἐπιπίπτειν 10, die Metapher μάστιξ 10 (im Vergleich mit dem Vorbild 5, 27 ff.).

c) Steigerung: der Andrang aus den Nachbarländern 3, 7. 8 (verglichen mit 1, 5).

d) Vermengung mehrerer Motive: 13 καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός — ein ganz unklarer Vorgang, kombiniert aus 9, 2 παραλαμβάνει . . καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους (Jesus zieht sich mit einigen Auserwählten in erhabene Einsamkeit zurück) und 1, 20 (vgl. 1, 17. 2, 14. 17) καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς (Jüngerberufung).

e) Schablonisierung, vgl. die eben behandelte Stelle 3, 13 τὸ ὄρος (ebenso 6, 46) mit 9, 2 ὄρος ὑψηλόν. Aehnlich wird οἶκος und οἰκία (mit oder ohne Artikel) schematisch verwendet, wo auch immer der Evangelist eine solche Kulisse braucht, um Jesus von der Oeffentlichkeit abzuschliessen (7, 17. 24. 9, 28. 33. 10, 10; dagegen ist 1, 29 ff. 2, 1 ff. 15 ff. 3, 20 an ein ganz bestimmtes Haus gedacht)[22]). Ebenso verhält sich προσκαλεῖται (vgl. § 15) zu ἐκάλεσεν (vgl. d).

§ 19. Ergibt sich hieraus, in wie eigentümlicher Weise

der Redaktor die Darstellungsweise seiner Vorlage weitergebildet hat, so zeigt 3, 11. 12, wie er diese Vorlage (1, 23—25) geradezu interpretiert, und man erkennt an diesem Punkte deutlich, dass er der eigentliche Geheimnistheoretiker des Marcusevangeliums ist (§ 10 a)[23]).

§ 20. Der Zweck des Einschubs 3, 6—19 liegt offenbar in 13—19; die Massenansammlung 7—12 dient hauptsächlich als Hintergrund für die Auswahl der δώδεκα. Da diese Bezeichnung des engeren Jüngerkreises sich auch 4, 10 in der Einschaltung findet und danach erst wieder in der ohnehin (§ 14. 15) verdächtigen Stelle 6, 7 (danach 9, 33 in ebenfalls redaktioneller Umgebung, vgl. § 13 Anm. 15. 18 e), so erscheint die Vermutung berechtigt, dass dieselbe bei Mc vielleicht überhaupt sekundären Ursprungs ist[24]).

§ 21. Im ersten Abschnitt 1, 1—3, 5 hat der Redaktor nur einige kleinere Zusätze gemacht (vgl. den Text B).

a) Mit 3, 11. 12 nahe verwandt ist 1, 34b (die Abgrenzung ist hier nicht ganz sicher), ebenfalls eine Verallgemeinerung (§ 18 a) und Interpretation (§ 19) von 1, 23—25, die in die Erzählung 1, 29—38 ein ihr ursprünglich fremdes Interesse hineinträgt. Aehnlich 1, 39b, ein mit dem Programm 38 in direktem Widerspruch stehender Zusatz zu κηρύσσων, der sich als solcher schon durch seine Stellung verrät. Jesus als Geisterbanner ist offenbar eine Lieblingsvorstellung des Redaktors; vgl. auch 3, 15 und 6, 7. 13 (womit sich 9, 18 f. schlecht verträgt; daher auch der redaktionelle Zusatz 9, 28. 29).

b) In 1, 45 ist ἔξω . . . πάντοθεν Verallgemeinerung (§ 18 a) von 1, 35 f. ἐξῆλθεν . . εἰς ἔρημον τόπον . . καὶ κατεδίωξεν . . καὶ εὗρον αὐτόν. Die Idee, dass Jesus um so mehr Zulauf fand, je mehr er sich zurückzog (vgl. 3, 6—8), hat sich der Redaktor auf grund der Szene 1, 35—38 gebildet; der verwandte Gedanke, dass er das Ausposaunen seiner Taten vergeblich zu verhindern sucht, beruht auf 1, 44, wo aber der Ton offenbar gar nicht auf dem Verbot liegt, sondern auf dem Befehl ἀλλὰ

ὕπαγε κτλ. (vgl. § 19). Der Vers 1, 45 passt sehr schlecht zu 2, 1. 2, lehnt sich aber mit wörtlichen Anklängen an diese ursprüngliche Fortsetzung zu 1, 44 an (§ 12 m. Anm.).

c) In den Ergänzungen der Einleitung 1, 1—3. 14b. 15 findet sich dreimal der Begriff εὐαγγέλιον, der den alten Mc-Erzählungen fremd zu sein scheint und nur noch an vier auch sonst verdächtigen Stellen vorkommt: 8, 35 (vgl. § 14. 15). 10, 29 (ganz wie 8, 35). 13, 10 (vgl. § 14). 14, 9 (ganz wie 13, 10)[25]).

d) Ueber 2, 15. 16 und 2, 19. 20 vgl. § 12 Anm. Aehnlicher Art ist auch der von Wellhausen nachgewiesene Zusatz 2, 18a.

§ 22. Nach Ausmerzung der Zutaten ergibt sich (von der Einleitung 1, 4—14a zunächst abgesehen) eine Reihe von Erzählungen 1, 16—4, 33, deren Stil und Stimmung durchaus einheitlich ist (vgl. d. Text A). Sie sind sämtlich apophthegmatischen Charakters; die Erzählung dient nur als Rahmen für den denkwürdigen Ausspruch Jesu, der festgehalten werden soll; selbst wo Handlungen, insbesondere wunderbare Heilungen von ihm berichtet werden, geschieht dies nur nebenbei; er wird hier überall in erster Linie als der geistesgewaltige Lehrer des Volkes geschildert. Ich vermöchte diese Erzählungsgruppe nicht treffender zu charakterisieren, als es v. Soden (Die wicht. Fragen S. 37 f.) im Hinblick auf seine ‚Petruserzählungen' getan hat[26]) (ich gebe die Stelle im Auszug wieder):

„Diese Erzählungen entbehren jeder Ausschmückung, alles Nebensächlichen. Dagegen sind sie plastisch, konkret in jedem Zug .... Keine erbauliche Zwischenbemerkung oder Reflexion. Nur Tatsachen und schlagende Aussprüche .... Situationen und Worte sind unerfindlich (?) originell. Alles atmet Palästinas Erdgeruch ... Wunder erscheinen nur gelegentlich und ganz beiläufig. Der Lebensgang Jesu interessiert nicht unmittelbar, wenn auch gelegentlich eine kleine Erzählungsreihe die Erlebnisse eines bedeutsamen Tages schildern will, so des

ersten Sabbats in Kapernaum ..... Vielmehr erscheinen die Erzählungen nach sachlichen Gesichtspunkten verbunden ... Die christologische oder soteriologische Frage bildet nie das Leitmotiv einer Erzählung. Nicht einmal Ausdrücke aus der christlichen Schulsprache, speziell der des Paulus, finden sich. .... Die Gestalt Jesu selbst trägt noch in jeder Beziehung menschliche Umrisse ....."

§ 23. Auch darin hat v. Soden zweifellos recht, dass von 4, 35 ab eine andere Erzählungsweise beginnt, deren „breite Pinselführung" zunächst bis 5, 43 anhält. Hier wird die Erzählung Selbstzweck, das Apophthegma tritt vor den gewaltigen Wundertaten völlig in den Hintergrund. Dass von hier ab ein neuer Berichterstatter einsetzt, wird noch durch weitere Beobachtungen bestätigt.

§ 24. Die mit 4, 35 beginnende Reihe von Erzählungen knüpft deutlich an den Anfang der ersten Reihe, an die Schilderung des ersten Auftretens Jesu, an. Nicht nur ist die Dämonenaustreibung im Gerasenerland 5, 1—20 eine breit ausgesponnene und mit neuen Motiven durchsetzte Nachahmung des entsprechenden Vorfalls in der Synagoge zu Kapernaum (vgl. 1, 23—5, 2; 1, 24—5, 6. 7; 1, 25—5, 8—13; 1, 26—5, 13; 1, 27—5, 14—17. 20 Ende; 1, 28—5, 20); sondern auch die einen ganz anderen Gegenstand behandelnde Seegeschichte 4, 35—41 beruht teilweise auf dem gleichen Vorbild (vgl. 1, 25. 26—4, 39; 1, 27 und 24 οἶδαμέν σε τίς εἶ — 4, 41).

§ 25. Trotzdem muss ich der Ansicht v. Sodens (a. O. S. 40): „Alle diese Stücke sind zweifellos von dem Verfasser unseres Evangeliums zum erstenmal niedergeschrieben" aus folgenden Gründen widersprechen:

a) Zwischen den oben festgestellten Zutaten des Redaktors und der Partie 4, 35—5, 43 besteht keinerlei Aehnlichkeit, abgesehen etwa von der noch weiter zu besprechenden Nachahmung älterer Mc-Stücke (§ 24). Anklänge an paulinische Vorstellungen sind in dieser Partie kaum vorhanden[27]). Von

den übrigen für den Redaktor charakteristischen Merkmalen (§ 10; 12—18) findet sich hier kein einziges; an den Dämon wird trotz seiner sehr unzweideutigen Aeusserung (5, 7) kein Verbot gerichtet; ja es wird sogar dem Geheilten eine Verkündigung der geschehenen Heilung aufgetragen (19). Das Einzige, was in der Art des Redaktors ist, das Verbot 5, 43, fällt aus dem Stil der voraufgehenden Erzählung vollständig heraus und ist offenbar eine nachträgliche Zutat am Schluss dieser Gruppe; die Heimlichkeit 37—40 ist ganz anderer Art; sie beruht auf den alttestamentlichen Vorbildern (1 Kön. 17, 19 ff.; 2 Kön. 4, 33 ff.) und gehört zu dem notwendigen Apparat dieser und ähnlicher Erzählungen, vgl. Apg. 9, 40.

b) Dagegen sind die Verschiedenheiten zwischen der Darstellungsweise des Redaktors und der des Verfassers von 4, 35 ff. bedeutend. Der letztere weiss so vorzüglich zu erzählen, dass man dem Redaktor nach den bis dahin von ihm gegebenen Proben diesen Abschnitt unmöglich zutrauen kann. Man vergleiche z. B. die Schilderung des Volksandrangs 5, 24 ff. mit 3, 7—12; ferner die geschickte und überzeugende Art, wie die Episode 5, 25—34 in die Jairusgeschichte verflochten ist, mit der mechanischen und unkünstlerischen Einschaltung der Szene 4, 10 ff. in die Erzählung von der Schiffspredigt (§ 9. 10).

c) Während die Verwendung älterer Motive in den Zutaten des Redaktors durchaus sekundärer Art ist (§ 17—19), wahren die in § 24 besprochenen Nachbildungen eine gewisse schriftstellerische Selbständigkeit; wer z. B. das an den Dämon gerichtete Schweigegebot auf Wind und Wellen übertrug, muss in nicht geringem Grade dichterische Phantasie besessen haben [28]).

d) Entscheidend ist, dass der redaktionelle Einschub 3, 9—12, wie oben (§ 17 m. Anm.) nachgewiesen, von den Erzählungen des 5. Kapitels abhängig ist, und dass die andere Einschaltung 4, 10 ff. die feste literarische Verbindung der Schiffs-

predigt und der stürmischen Ueberfahrt voraussetzt (§ 10 d). Also muss die Gruppe 4, 35—5, 43 älter sein als die Redaktion. Bestätigt wird dieses Ergebnis durch die später nachzuweisende Tatsache, dass der Redaktor in 6, 45—52 eine sekundäre Nachahmung von 4, 35—41 gibt.

§ 26. Somit sind also nicht (mit v. Soden) zwei, sondern drei Schichten zu unterscheiden, die ich von jetzt ab mit den folgenden Abkürzungen anführen werde:

M^1 = Apophthegmata Jesu in knappem, aber anschaulichem Erzählungsrahmen.

M^2 = Erzählungen von Wundertaten Jesu in ausführlicher, zum Teil poetisch gehobener Darstellung.

Ev = Ergänzungen des Redaktors oder Evangelisten, beherrscht von dogmatisierenden Theorien und, soweit sie Erzählung enthalten, in trockener, unklarer Form.

Die Kombination $M^1 + M^2$, wie sie unten im Text A wiedergegeben ist (M^1 in grösserem, M^2 in kleinerem Druck), bildete die Vorlage des Evangelisten.

§ 27. Die Einleitung 1, 1—14a steht trotz ihrer knapperen Fassung M^2 näher als M^1. Sie teilt mit ersterem das Interesse für das Erhaben-Wunderbare und die phantasievolle Auffassung. Der breitere Stil von M^2 ist hier noch nicht zur Entwicklung gediehen; auch 4, 35—41 bewegt sich ja die Darstellung noch in engeren Grenzen als im 5. Kapitel[29]).

§ 28. Mit grosser Bestimmtheit lässt sich die Fortsetzung der Erzählungsgruppe 4, 35—5, 43 in 6, 14 feststellen, woran nach Ausschaltung des Einschubs 6, 15. 16 (§ 12 Anm.) sich die Johannesepisode 6, 17—29 anschliesst.

a) Die letztere ist in demselben breiteren Stil gehalten wie die genannte Gruppe.

b) Mc 6, 14 hat einen sehr schlechten Anschluss an 6, 13 (oder auch an 6, 6), einen vorzüglichen dagegen an 5, 43 (ohne 43a, § 25 a). Das Urteil des Herodes gründet sich auf die Wundertaten des 4. und 5. Kapitels.

§ 29. Demnach muss 6, 1—13 vom Ev. eingeschaltet sein. In der Tat ergibt sich bei näherem Zusehen, dass 6, 1—6 und 6, 7—13 von ihm abgefasst sind.

a) Das magere Logienexzerpt 6, 8—11 mit seinem Erzählungsrahmen 7. 12. 13 ist uns schon oben verdächtig geworden (§ 14. 15). Eine genaue Prüfung zeigt, dass die Sprüche gegenüber der Spruchquelle (bei Mt 10 und Lc 10) dieselbe sekundäre Färbung aufweisen wie sie in 3, 23—29. 4, 21—25. 30—32 bemerkt werden konnte (§ 10 f. g. § 13)[30]).

b) Auch die Nazaret-Episode rührt — wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt — vom Ev. her und gehört nur scheinbar in den Bereich von M[1]. Für diese Behauptung behalte ich mir einen ausführlichen Nachweis vor. Hier sei nur auf einen Punkt hingewiesen. Die im Munde der Nazarener gänzlich unmotivierte Bezugnahme auf die Wundertaten Jesu (6, 2) ist nur ein Reflex von 6, 14, wo diese Anknüpfung durch das vorausgehende καὶ ἤκουσεν motiviert ist (§ 28 b); vgl.

14 καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ

2 καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται.

Der Redaktor übernahm, als er 6, 1 ff. an die Stelle von 6, 14. 17 ff. setzte, die ursprüngliche Anknüpfung an das Vorhergehende (Anschlussdublette, ganz ähnlich wie in dem kleinen Einschub 6, 15. 16). Der Spruch 6, 4 ist selbstverständlich alt und echt; seine Fassung dagegen wahrscheinlich sekundär.

§ 30. Mit 6, 6—13 fällt auch 6, 30 dem Ev. zu, doch scheint dieser Vers nicht einfacher Zusatz, sondern Umarbeitung eines älteren Satzes zu sein, mit welchem nach der Unterbrechung durch die Johannesepisode der Faden wieder aufgenommen wurde. Auch 6, 31 rührt vom Ev. her (§ 12 Anm.). Dagegen setzt sich die M[2]-Gruppe in 6, 32—44 fort (6, 32—34 ist vielleicht, wie im Texte angedeutet, ursprünglich ein kleines Geschichtchen für sich im Stile von M[1], um des Ausspruchs ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα willen erzählt; die jetzige Form scheint freilich auf M[2] zurückzugehen).

§ 31. Von 6, 45 bis 8, 27 reicht die grösste Einschaltung im ganzen Evangelium. Ihre Zurückführung auf den Ev. beruht auf folgenden Gründen:

a) Alle einzelnen Teile dieses Abschnitts tragen die Merkmale seiner eigentümlichen Auffassung und Darstellungsweise. 6, 45—52 ist dem ersten Seestück unter Steigerung des Wunderbaren ungeschickt nachgebildet, zugleich in Einzelheiten von der Gethsemane-Szene 14, 32—42 beeinflusst (vgl. 14, 32 und 6, 45. 46; 14, 40b und 6, 52). — 6, 53—56 ist ein summarischer Heilungsbericht im Stile von 3, 9—12. — 7, 1—23 mit dem mehrfachen Szenenwechsel ist ein Gegenstück zu der Komposition 4, 1—34, jedoch ohne einen namhaften älteren Kern (als solcher dürfte etwa gelten 7, 9—12. 15). — In den Wundergeschichten 7, 24—30. 31—37. 8, 22—26, von denen die beiden letzteren genau nach derselben Schablone erzählt sind, treten die mystischen Theorien des Ev. stark hervor: 7, 24. 25. 36. 8, 26, ebenso übrigens in 6, 52. 7, 14. 17 und ganz besonders in 8, 14—21 (zu allen diesen Stellen hat Wrede in seinem ‚Messiasgeheimnis' treffende Beobachtungen gemacht). — 8, 10—13 ist im wesentlichen nur ein versprengtes Logion (ähnlich 8, 15). — Die zweite Speisungsgeschichte 8, 1—9 ist (abgesehen von den etwa auf einer Ueberlieferungsvariante beruhenden Zahlen) eine Uebertragung von 6, 32—44 in den Stil des Ev.

b) Der ganze Abschnitt 6, 45—8, 27 steht teils inhaltlich, teils formal sozusagen unter dem Schatten der vorausgehenden Erzählung 6, 32—44. Besonders auffällig tritt der Begriff des „Brotes" und was damit zusammenhängt, hervor (vgl. v. Soden, Theol. Abh. S. 149 f.): 6, 52 (direkte Bezugnahme auf die ἄρτοι von 6, 37—44). 7, 2 ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους (5 τὸν ἄρτον) 19 τὰ βρώματα 27 χορτασθῆναι, λαβεῖν τὸν ἄρτον (vgl. 6, 41) 28 ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων (vgl. 6, 43) 8, 11 λαβεῖν ἄρτους, ἕνα ἄρτον εἶχον (vgl. 6, 38) 15 τῆς ζύμης 16. 17 ἄρτους οὐκ ἔχομεν (ἔχετε), dazu dann die zweite wunderbare Speisung 8, 1—9 und die Reflexion über beide 8, 17—21. Hierzu kommen andere

Nachklänge, z. B. 7, 34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν (vgl. 6, 14), was dann in 8, 12 καὶ ἀναστενάξας und 8, 24 καὶ ἀναβλέψας weiterwirkt.

c) Die Erzählung erreicht zu Ende des ganzen Abschnitts einen Punkt (8, 22 ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν), der am Anfang desselben als nächstes Ziel genannt, aber nicht erreicht wird (6, 45). Hier werden die Nähte der Komposition sichtbar. Bethsaida, als die Vorstation für Cäsarea Philippi (8, 27), muss im Ur-Mc in Verbindung mit der Speisung der 5000 erwähnt gewesen sein [31]). Der Ev., der hier die Reise nach Tyrus und Sidon (eine gesteigerte Dublette zu der Reise nach Cäsarea Philippi) einschalten wollte, benutzte dazu den Punkt, wo Bethsaida in seiner Vorlage genannt war, schob aber die Erreichung dieses Ortes hinaus (daher die Kursstörung 6, 48 und das seltsame Hin- und Hergondeln 6, 53. 8, 10. 13!), bis er wieder in das Fahrwasser seiner Vorlage einlenken musste. Er verrät sein Spiel aber gerade dadurch, dass er 6, 45 Bethsaida als Ziel der Fahrt angibt, die dann eine andere Richtung erhält (53).

d. Als Bestätigung darf — ohne das in § 5 aufgestellte Prinzip zu verletzen — das Fehlen des ganzen Abschnitts 6, 45—8, 26 bei Lc gelten. Freilich kannte Lc schon den redigierten Mc [32]); er scheint aber daneben noch den Ur-Mc gehabt und ihn hier benutzt zu haben, indem er auf die Speisung der 5000 sogleich die Szene bei Cäsarea Philippi folgen liess.

§ 32. Die Verteilung der drei Schichten in der zweiten Hälfte des Evangeliums kann hier nur kurz angedeutet werden.

Von 8, 27 bis zum Ende des zehnten Kapitels greifen sie in fortwährendem Wechsel durcheinander. Hier ist der Ev. etwas mehr als Redaktor; er pragmatisiert, indem er in passenden Abständen die drei Leidensweissagungen 8, 31 f. 9 30 ff. 10, 32 ff. und ähnliche Hinweise auf die Zukunft (8, 34. 35. 38; 9, 1; 9, 9—13; 10, 38—40. 45) in seine Vorlage hineinarbeitet.

Ausserdem gibt er der Erzählung vom Epileptischen ein kleines Anhängsel 9, 28. 29 und konstruiert unter Benutzung der älteren Geschichten des 10. Kapitels (namentlich von 10, 13 ff. 35 ff.) ein grosses Redestück 9, 33–50, dergestalt dass 9, 28—50 eine zusammenhängende Einschaltung bildet, die sich in 10, 2–12 noch fortsetzt. Endlich ist noch die Erzählung vom Reichen stark erweitert (10, 24. 26. 27) und mit einem Anhang (10, 28—30) ausgestattet worden.

An dem älteren Material ist M^1 mit vier Stücken beteiligt: Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi 8, 27 ff., Segnung der Kinder 10, 13 ff., Gefahr des Reichtums 10, 17 ff., die Zebedaiden 10, 35 ff. Mit einer Ausnahme (10, 13 ff.) sind gerade diese Stücke vom Ev. stark überarbeitet worden, am stärksten das erste von ihnen (die Rekonstruktion desselben im Text, bei der ich hinsichtlich der Ausschaltung von $8, 30^b–33^a$ eine Vermutung von J. Weiss benutzt habe, bitte ich als einen Versuch zu betrachten).

M^2 hat zu der Szene, in welcher (nach der Rekonstruktion) Jesus den Messiastitel ablehnt, ein glänzendes Gegenbild geschaffen in der „Verklärung“ und als Nachspiel dazu die Erzählung vom Epileptischen geschrieben. Entsprechend ist die Blindenheilung in Jericho als Vorspiel zu dem Einzug in Jerusalem gedacht. Diese paarweise zusammengehörigen Szenen erinnern an die fest verbundene Gruppe der vier Geschichten 4, 35—5, 43.

§ 33. Von 11, 10 ab tritt M^2 zurück bis 14, 12; und es ist merkwürdig genug, dass die dort folgende Szene 14, 12–16 ein ziemlich genaues Seitenstück zu 11, 1 ff. und wiederum ein Vorspiel ist. Dagegen ist der Anteil von M^1 am 11. bis 13. Kapitel bedeutend: die Konfliktgespräche, die mit dem Tempelbesuch in Zusammenhang stehen, ausserdem das prophetische Wort über die Zerstörung des Tempels mit zwei daran geknüpften Gleichnissen (c. 13).

Der Ev. hat in diesem Abschnitt wiederum den Plan der

Erzählung stark beeinflusst: die Verteilung der Tempelszenen auf drei Tage rührt von ihm her, und es lässt sich schwer sagen, ob hierbei lediglich die Einfügung des Feigenbaumwunders für ihn bestimmend gewesen ist. Dass ihn jedoch nicht das Interesse der schriftstellerischen Komposition geleitet hat, beweisen die unausgeglichenen Fugen bei 11, 17 und 27, wo er den ursprünglichen Zusammenhang rein mechanisch unterbrochen hat. Unbedeutend sind seine Zutaten zu den Tempelszenen und der neue Abschluss, den er ihnen gab (12, 38–44). Dagegen ist die Komposition des 13. Kapitels sein eigenstes Werk; aus drei Elementen: 1) der oben erwähnten Grundlage aus M^1, 2) Sprüchen an die Jünger (wohl aus der Spruchquelle, vgl. § 29[a] Anm.), 3) einer kleinen (jüdischen?) Apokalypse (im Texte gesperrt gedruckt) hat er ein umfangreiches Redestück geschaffen.

§ 34. Die Leidensgeschichte 14, 1—16, 8 hat der Ev. nur mit wenigen kurzen Zusätzen versehen, die zum Teil dem Stil der Leidensweissagungen entsprechen, so 14, 8. 9 (§ 21[c]). 21 (§ 13 Anm.) 28 (aus 16, 7) 41[b]; ausser der letzteren Stelle scheint die Gethsemane-Szene noch zwei Einschaltungen erhalten zu haben (in 35 f. und 38); dazu kommt die Aussage der falschen Zeugen 15, 57—59 (§ 12 Anm.) und die Anekdote vom Hauptmann am Kreuz 15, 39. 44. 45. Im ganzen betrachtet, hatte die Leidensgeschichte schon in der Vorlage des Ev. die jetzige Fassung.

Dagegen lässt sich hinter dieser Reihe farbenreicher und ergreifender Bilder der einfachere und trockenere Urbericht noch mit ziemlicher Deutlichkeit erkennen, und die Verwandtschaft der erweiternden Erzählung mit den uns bekannten Erzählungen von M^2 ist so gross, dass wir ihm auch jene unbedenklich zusprechen können. Doch ist über manche Einzelheit, z. B. die im Text gegebene Rekonstruktion des ältesten Kreuzigungsberichtes, völlige Sicherheit wohl nicht zu erlangen[33]).

Im ältesten Bericht dürfte der Todesanschlag 14, 1. 2 und das Angebot des Judas 10. 11 im Zusammenhang gestanden haben. Es folgte das letzte Mahl in Bethanien, eingeleitet durch die Salbung 3—7; die Abendmahlsworte 22—25 waren bei diesem Mahle gesprochen [34]). Unmittelbar an sie schlossen sich Verrat und Verhaftung, Flucht der Anhänger (50) und Misshandlungen (65). Am nächsten Morgen Uebergabe an Pilatus, Verhandlung vor ihm, Freigabe des Barabbas: unmittelbar von Pilatus weg wird der Verurteilte auf den Richtplatz geführt (Anekdote von Simon von Kyrene) und hingerichtet. Noch am Kreuz wird er verhöhnt von Soldaten (durch die Aufschrift), Juden und zwei Schicksalsgenossen. Mit dem letzten Atemzuge des Gekreuzigten schloss der Bericht.

M^2 liess dem Mahle von Bethanien ein solches in Jerusalem folgen (deshalb die Umstellung von 10. 11) und zwar als Paschamahl. Er fügte die Voraussage des Verrates und der Verleugnung ein und schuf das ergreifende Seelengemälde von Gethsemane als Vorspiel der Verhaftung. Die Erzählung der letzteren erweiterte er durch zwei typisierende Anekdoten (vom wackeren Verteidiger 47 und vom eiligen Flüchtling 51. 52). Vor allem aber fügte er die nächtliche Verhandlung vor dem Synedrium (nur er erwähnt den ἀρχιερεύς, offenbar als Gegenstücke zu Pilatus: 47. 53 f. 60—64. 66, während bei M^1 die ἀρχιερεῖς stets als Collegium auftreten) und die damit zusammenhängende Verleugnung des Petrus hinzu. Zu der Misshandlung 65, die er an den Schluss der nächtlichen Verhandlung verlegte, gab er ein ausgeführtes Gegenstück, die Verspottung des „Judenkönigs“ durch die römischen Soldaten. Den knappen Kreuzigungsbericht erweiterte er mit Anlehnung an alttestamentliche Stellen, besonders aus Ps. 22 und 69. Endlich führte er die Erzählung über den Tod Jesu hinaus durch die zusammenhängende Legende 15, 40—16, $^{5}_{,}$8 (15, 39. 44. 45. 16, 7^{b} = Ev.), in welcher Frauen als Augenzeugen des

Todes, der Bestattung und des leergefundenen Grabes auftreten.

§ 35. Dass der unter A abgedruckte Text ($M^1 + M^2$) einen abgerundeten Bericht darstellt, in dem sich eine Lücke kaum bemerken lässt, dürfte ohne weiteres klar sein. Eine andere Frage ist es, ob auch schon die M^1-Stücke eine zusammenhängende Erzählung (also einen Ur-Urmarcus) bildeten oder ob erst M^2 jene ältesten Stücke gesammelt und mit den von ihm selbst verfassten Erzählungen verflochten hat.

Zugunsten der ersteren Annahme spricht namentlich der Befund des Passionsberichtes M^1, der einen durchaus geschlossenen Zusammenhang ergibt. Freilich liesse sich denken, dass dieser Bericht überhaupt zuerst für sich allein bestand, als das Interesse der Gemeinde sich noch im wesentlichen auf Leiden und Tod Jesu konzentrierte (vgl. v. Soden, Theol. Abh. S. 141), und dass man erst später versuchte, ein Gesamtbild seines Lebens zu geben. Es weisen aber auch in den früheren Teilen des Evangeliums einzelne Spuren darauf hin, dass M^2 die älteren Stücke schon in einem festen Zusammenhang vorfand. Ich lasse diese Frage vorläufig offen[35]).

§ 36. Mag auch die Scheidung noch in einzelnen Punkten unsicher sein, so gestattet sie doch bereits, genügende Klarheit über die verschiedenartigen Interessen und Auffassungen der drei Persönlichkeiten zu gewinnen, welche als Verfasser hinter den von uns abgegrenzten Stoffgruppen stehen. Ich gebe hier keine ausführliche Charakteristik, sondern nur allgemeine Umrisse (vgl. hierzu Tabelle II).

Cum grano salis kann man sagen: M^1 ist Historiker, M^2 Poet (zwar beide nicht von Fach, aber nach ihrer Anlage), der Ev. Dogmatiker. Hieraus geht hervor, dass die beiden ersten einander wesensverwandt sind, den dritten aber eine tiefe Kluft namentlich vom zweiten trennt. M^1 berichtet sachlich, M^2 erzählt mit vollem Behagen, der Ev. konstruiert nach festen Massstäben, die er teils fertig mitbringt, teils aus seiner

Vorlage ableitet.

Am deutlichsten scheiden sich die Geister in ihrer Auffassung der Persönlichkeit Jesu. Der eine erfasst sie mit dem Verstande (jedoch auf dem Grunde einer ihm selbstverständlichen tiefen Verehrung), der andere mit der vom Glauben erwärmten Phantasie, der dritte mit grübelnder Spekulation. M^1 will aus treuer Erinnerung den geistigen Gehalt unvergleichlicher Erlebnisse, wenn auch in bescheidenem Auszug, festhalten. M^2 steht den Ereignissen ferner; umsomehr sieht er sie in verklärendem Lichte; ihm ist Jesus nicht mehr der gottbegnadete Lehrer allein (der ἐξουσίαν ἔχων 1, 22 ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 1, 24), sondern der Sohn Gottes des Höchsten (1, 11. 5, 7. 9, 7. 14, 62), der Herr (5, 19 f. 11, 3) und Sohn Davids (10, 47. 11, 10), der mit geheimnisvoller Kraft von oben begabt (1, 10. 5, 30. 6, 41) nicht nur alle menschlichen Gebrechen zu heilen vermag, sondern auch über die Naturkräfte und den Tod triumphiert (4, 35—5, 43 u. s. w.; 16, 6). Für den Ev. ist Jesus nicht bloss Davidssohn und Gottessohn (und als solcher sogar von Heiden anerkannt: 7, 28 κύριε 15, 39), sondern bereits „d e r Sohn“ im Gegensatz zu ὁ πατήρ (13, 32, vgl. 14, 36), vor allem aber der „Menschensohn“, der Messias der Apokalyptik[36]). Trotzdem wird man nicht finden, dass sein Jesusbild erhabener sei als das seiner Vorlage; gelegentlich hat er es sogar recht auffällig ins Kleinlich-Menschliche verzeichnet (so in den Wundern 7, 32 ff. 8, 22 ff., sowie in der zweiten Speisung, wo man den ängstlichen Bedenken Jesu 8, 3 nach 4, 40 entgegnen möchte: πῶς οὐκ ἔχεις πίστιν;), und d i e s e menschlichen Züge beruhen nicht auf geschichtlicher Erinnerung, sondern darauf, dass der eigene enge Geist des Ev. sich in dem Bilde spiegelt.

Sehr charakteristisch ist auch, was in jeder der drei Schichten an Worten Jesu mitgeteilt wird. Bei M^1 herrscht, und zwar bis in den zusammenhängenden Bericht der Leidensgeschichte hinein, der Aphorismus; nur selten gestaltet sich

dieser etwas umfänglicher, sodass er gewissermassen litterarischen Charakter erhält, so in den Sprüchen über das Fasten 2, 21. 22 und in den Gleichnissen des 4., 12. und 13. Kapitels. Bei M^2 tritt diese Art von Aussprüchen völlig zurück; das einzige Beispiel ist vielleicht 9, 19, wo der Spruch aber keineswegs die Pointe der Geschichte bildet. Was Jesus in diesen Erzählungen sonst sagt, beruht jeweils auf der Situation und steht im Zusammenhang mit einer Handlung. Ganz besonders sind es Befehle, wie solche ja auch schon in den wenigen Heilungsgeschichten von M^1 vorkommen; bei M^2 jedoch werden solche Herrscherworte nicht nur an Patienten gerichtet, sondern vorzugsweise an die Jünger: es ist der κύριος, der seinem Gefolge gebietet (vgl. bes. 11, 1 ff. 14, 12 ff.). Dazu kommen Voraussagungen ihres Abfalls (Verrat, Flucht, Verleugnung), die aus der überlegenen Kenntnis ihres Charakters geschöpft zu sein scheinen. Alle diese Aussprüche sind aufs engste mit der Erzählung verwachsen und aus ihr herausgewachsen, während bei M^1 umgekehrt die Erzählung zum Teil aus den Sprüchen entwickelt zu sein scheint. Die beiden verschiedenen Arten von Aussprüchen fehlen beim Ev. schon deshalb nicht, weil er die Erzählungen seiner b e i d e n Vorgänger nachahmt. Jedoch wird bei ihm der historische Aphorismus in den Hintergrund gedrängt durch das Bestreben, Jesus über dringliche Fragen des Gemeindelebens (Rein oder Unrein, Ehescheidung u. s. w.) autoritative Auskunft geben zu lassen. An die Stelle des Aphorismus tritt die Spruchreihe, die sich der Form des letzteren in einzelnen Fällen nähert, wo sie als stark verdünntes Exzerpt auftritt (6, 7 ff. 12 38 ff.), meistens aber breiter angelegt ist (3, 23 ff. 8, 34 ff. 9, 40 ff.). Man gewinnt aus den letzteren Fällen den Eindruck, als habe der Ev. kleine Musterpredigten Jesu geben wollen, vgl. z. B. 9, 33(42)—50; am weitesten geht hierin die grosse Komposition des 13. Kapitels. Fast in allen diesen grösseren Redestücken tritt das eschatologische Interesse bedeutsam in

den Vordergrund. Die Prophezeiungen, die der Ev. hinzugefügt hat, beziehen sich alle auf das Leiden und die Auferstehung; sie sind durchaus verschieden von den oben erwähnten von M^2; während diese einfach Kundgebungen eines ahnungsvoll auch in die Zukunft blickenden Geistes sind, verfolgen jene die Tendenz, in allem, was da kommen soll, einen festgeordneten Plan zu erweisen; man kann diesen Unterschied deutlich erkennen, wenn man die Voraussagungen des Verrates mit einander vergleicht, nämlich 14, 18. 20 und 14, 21.

§ 37. Derjenige Schriftsteller, dem das Marcus-Evangelium den Ruf seiner hervorragenden Anschaulichkeit verdankt, ist ohne Zweifel M^2. Er hat jene frischen farbigen Züge in die Erzählung hineingebracht, welche von Mt und Lc zum Teil übergangen werden, weil sie für den Gang der Handlung nicht notwendig sind. Ich will hier nur auf eine bezeichnende Einzelheit aufmerksam machen. Dieser künstlerisch empfindende Erzähler (M^2) erwähnt nicht einfach die Gegenstände, die für die Handlung erforderlich sind, sondern er sieht sie plastisch und weiss sie so zu zeichnen, dass er im Geiste des Hörers oder Lesers dieselben anschaulichen Bilder hervorruft[37]). So sieht er namentlich die Personen in ihrer realen Erscheinung, nämlich in ihren Kleidern, und interessiert sich für alles, was zu dieser äusseren Hülle gehört, vgl. 1, 6. (7). 5, 15 (ἱματισμένον) 27 ff. 9, 3 (ἱμάτια — γναφεύς — λευκᾶναι) 10, 50. 11, 7. 8. 14, 51. 52. 63. 15, 17—20. 24 (26 das Leichentuch) 16, 5. Kein Wunder, dass ein solcher Erzähler auch das grüne Kleid der Erde (6, 39), die Teppiche des Speisezimmers (14, 15) und das Kopfkissen im Schifflein (4, 38) nicht zu erwähnen vergisst (vgl. auch 15, 38, wo der Tempel „sein Kleid zerreisst" Wellh.). Wer ihn einmal von dieser Seite aus kennen gelernt hat, kann ihm nicht mehr die dürftigen Erzählungsstücke des Ev. zuschreiben.

§ 38. Das stilkritische Verfahren, welches zu der Scheidung der drei Schichten geführt hat, bedarf zur Ergänzung

und Bestätigung einer Untersuchung des Sprachgebrauchs. Doch ist hier von vornherein eine Einschränkung zu machen. Allzu tiefgehende Verschiedenheiten darf man nicht erwarten; denn wo die Fortsetzer oder Ergänzer sich in den Erzählungsmotiven so eng an ihre Vorgänger anschliessen, da muss notwendig auch in der Sprache eine gewisse Abhängigkeit eintreten. Der von Anfang an konventionelle Stil der evangelischen Berichte war der Entfaltung individuellen Sprachcharakters nicht günstig. Trotzdem sind Unterschiede unverkennbar, und sie beruhen zumeist auf der aus der Darstellungsweise und den besonderen Interessen der drei Schreiber erschlossenen Eigenart ihrer Persönlichkeiten.

Während z. B. M^1 und M^2 fast durchgängig alles, was in der Erzählung gesprochen wird, echt dramatisch in direkter Rede geben, findet sich beim Ev. häufig oratio obliqua, und zwar besonders in den für ihn so charakteristischen Schweigegeboten, vgl. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 30. 9, 9. Der Ev. bevorzugt ferner allgemeine farblose Ausdrücke wie ἔχειν, δύνασθαι, πάντες (-α) und Umständlichkeiten wie οὐδείς ἐστιν ὅς (9, 39. 10, 29. 7, 15), und wendet Verbindungen wie οὐκ — εἰ μὴ u. ähnl. viel häufiger an als seine Vorgänger.

Für die breitere Darstellung von M^2 gegenüber der knapperen von M^1 sind charakteristisch die reichlichere Anwendung von Partizipialkonstruktionen (5, 25—27. 6, 21. 22) und sonstige Ansätze zur Periodenbildung (5, 2—5).

Was den Wortvorrat betrifft, so kann wegen der schon erwähnten Abhängigkeit blosse Vokabelstatistik hier gar nichts helfen. Man muss vielmehr die einzelnen Fälle prüfen. Ich gebe dafür ein Beispiel, an dem eine Entwicklung des Sprachgebrauchs durch die drei Schichten hindurch unverkennbar ist.

M^1 nennt den Besessenen von Kapernaum 1, 23 ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ und wiederholt den Ausdruck τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον in derselben Erzählung noch zweimal 1, 26. 27.

M^2 gebraucht in seiner ersten Dämonengeschichte 5, 1 ff.,

die derjenigen von 1, 23 ff. unmittelbar nachgebildet ist (§ 24), ebenfalls den Ausdruck ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (5, 2) und wiederholt ebenfalls zweimal τὸ πν. τὸ ἀκ. 5, 8. 13. Dagegen in der Fortsetzung der Geschichte gebraucht er den bequemeren und griechischeren Ausdruck ὁ δαιμονιζόμενος 5, 15. 16 und ὁ δαιμονισθείς 5, 16[38]). — In seiner zweiten Dämonengeschichte 9, 14 ff. kommt die Verbindung ἄνθρωπος ἐν πν. ἀκ. überhaupt nicht, die Bezeichnung πν. ἀκάθαρτον nur noch einmal vor 9, 25; im übrigen muss πνεῦμα hier den Begriff decken, und zwar zweimal in Verbindung mit anderen Attributen: 9, 17 πν. ἄλαλον 25 τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πν., einmal ohne ein solches: 9, 20 τὸ πν. Statt ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ finden wir 9, 17 ἔχοντα πν. ἄλαλον. — Das Wort δαιμόνιον kommt bei M² noch nicht vor (nur δαιμονίζεσθαι s. o.).

Der Ev. hat, obwohl er am meisten von Besessenen berichtet, die Verbindung ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ nicht mehr; dagegen sagt er zweimal (vgl. M² 9, 17) πν. ἀκ. ἔχειν 3, 30. 7, 25 (vgl. 3, 22 Βεελζεβοὺλ ἔχειν), daneben noch πν. ἀκ. 3, 11. 6, 7. Das Zeitwort δαιμονίζεσθαι (vgl. M²) hat er einmal 1, 32 (καὶ τοὺς δαιμ. gehört höchst wahrscheinlich zu dem Einschub: § 21[a]), das Substantivum δαιμόνιον, welches bei M¹ und M² überhaupt fehlt, 11mal. Im ganzen also hat der Ev.:

ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ	0
πνεῦμα ἀκάθαρτον (ἔχειν 2)	4
δαιμόνιον	11

Man kann sogar noch in 3 Fällen beobachten, wie er von dem fremdartigeren Ausdruck seiner Vorlage zu dem ihm geläufigen übergeht: 3, 12 πν. ἀκ. 15 δαιμ. — 6, 7 πν. ἀκ. 13 δαιμ. — 7, 25 πν. ἀκ. 26 δαιμ. 29 δαιμ. 30 δαιμ.

Das Beispiel soll die Richtung zeigen, in welcher die sprachliche Untersuchung sich zu bewegen hat. Es ist selbstverständlich, dass sie nicht ohne die Beihilfe der semitischen Philologie durchgeführt werden kann.

§ 39. Welchen Wert jede der drei Schichten als histo-

rische Quelle hat, ist eine Frage, die hier nur gestreift werden kann. Zweifellos ist M^1 am wertvollsten. Auch wenn wir von dem Papiaszeugnis völlig absehen, weist ein Bericht wie der vom Sabbat in Kapernaum in seiner schlichten Anspruchslosigkeit und Unabsichtlichkeit auf beste Ueberlieferung aus dem Kreise des Petrus, und nichts ist wahrscheinlicher, als dass er geradezu auf Petrus selbst zurückgeht[39]).

Aber auch die beiden anderen Schichten sind nicht ohne weiteres als unhistorisch zu verwerfen. Wenn M^2 als Dichter anzusehen ist, so braucht deshalb seine Erzählung nicht von Anfang bis zu Ende erdichtet zu sein. Allerdings darüber, dass er in ziemlich hohem Grade von seinem Vorgänger M^1 und von alttestamentlichen Vorbildern abhängig ist, kann auch die Gewandtheit nicht hinwegtäuschen, mit der er die aus den Vorbildern geschöpften Anregungen zu selbständigen Darstellungen auszugestalten weiss. Aber ganz ohne jede Anlehnung an die lebendige Tradition über Jesus kann er kaum geschrieben haben, wenn es auch ein vergebliches Bemühen bleiben wird, den historischen Kern seiner Erzählungen herauszufinden. Unschätzbar ist seine Erzählung als Stimmungsbild aus einer noch vom Geiste Jesu durchwehten Zeit und Umgebung; denn wer möchte z. B. in einer Geschichte wie 6, 32–44 die geistige Verwandtschaft mit den herrlichen Sprüchen der Bergpredigt Mt 6, 25 ff. verkennen?[40]) Gerade dass man hier keine Absicht merkt, die Lehre Jesu in erzählende Form zu kleiden, beweist die Kongenialität des Verfassers.

Ziemlich weit vom Geiste des grossen Lehrers entfernt sich dagegen der Ev. Die beginnende Dogmenbildung tritt an Stelle verständnisvollen Nachempfindens. Das Geheimnis der genialen Persönlichkeit beginnt zum Mysterium zu werden, das man mit Hebeln und Schrauben bezwingen zu können glaubt. Trotzdem ist auch in dem, was der Ev. hinzugefügt hat, noch gute Ueberlieferung; vor allem in den Herrenworten, mögen ihm diese nun auf mündlichem oder schriftlichem Wege

zugeflossen sein. Wo er unter Benutzung der Vorbilder neue Erzählungen schreibt (z. B. 9, 33 ff.), da haben diese für die Rekonstruktion des Lebens Jesu keinen Wert; doch kann man z. B. das Wandeln Jesu auf dem Wasser wohl kaum der sonst so dürftigen Erfindungsgabe des Ev. zuschreiben; hier ist es mindestens sehr wahrscheinlich, dass er an eine mündliche Tradition anknüpft, welche ursprünglich von einer Erscheinung des dahingeschiedenen Jesus berichtete. Auch die im ganzen schon stark epigonenhaften Berichte des Ev. werden niemals ihren historischen Wert als Zeugen urchristlicher Auffassungen, Hoffnungen und Wünsche verlieren.

Im ganzen betrachtet, gewährt uns die Schichtung der Ueberlieferungen im Marcus-Evangelium einen tiefen Einblick in einen überaus wichtigen historischen Prozess, in die Umgestaltung der Lehre Jesu zu der Lehre v o n Jesus als dem Gottmenschen und Erlöser.

§ 40. Selbstverständlich erhebe ich nicht den Anspruch, den absolut genauen Text der ältesten Berichte geben zu können. Es wird wohl nie gelingen, das Eigentum der drei Berichterstatter bis in alle Einzelheiten hinein abzugrenzen. Wenn der Nachfolger dem Vorgänger gegenüber sich auch noch so konservativ verhalten hat, so ist immerhin anzunehmen, dass schon bei der einfachen Wiedergabe des Textes sich kleine Abänderungen unmerklich eingestellt haben. Besonders mag dies an den Stellen der Fall gewesen sein, wo Fugen entstanden. Die dort noch immer bemerkbaren Unebenheiten lassen jedoch darauf schliessen, dass die Aenderungen nicht sehr bedeutend und nicht prinzipieller Art waren [41]).

Der Zustand der handschriftlichen Ueberlieferung gestattet nicht einmal, den Text der Schlussredaktion mit völliger Sicherheit festzustellen. Es schien mir für den vorliegenden Zweck rätlich, die textkritischen Fragen unberührt zu lassen. Sie umfassend zu berücksichtigen, reichen meine Vorstudien nicht

aus, und halbe Arbeit wäre auf diesem Gebiete weniger als gar nichts. Ich habe mich daher an den Tischendorf-Gebhardtschen Text angeschlossen und mir diese Beschränkung auch in den Fällen auferlegt, wo ich mir ein selbständiges Urteil gebildet hatte. Eine Ausgabe im philologischen Sinne ist also der hier gebotene Text nicht; er will lediglich als ein Hilfsmittel zur Veranschaulichung meiner Hypothese über die Entstehung des Evangeliums aufgefasst sein [42]).

Uebersichtstabellen.

I.

M^1	M^2	Ev.	M^1	M^2	Ev.
		1 1—3	6 32—34		
	1 4—14[a]			6 35—44	
		1 14[b] 15			6 45—8 26
1 16—34[a]			8 27—30[a]		
		1 34[b]			8 30[b]—33[a]
1 35—39[a]			8 33[b]		
		1 39[b]			8 33[c]—35
1 40—44			8 36. 37		
		1 45			8 38. 9 1
2 1—15[a]				9 2—8	
		2 15[b] 16[a]			9 9—13
2 16[b]—17				9 14—27	
		2 18[a]			9 28—50
2 18[b] 19[a]			10 1		
		2 19[b] 20			10 2—12
2 21—3 5			10 13—23		
		3 6—19			10 24
3 20. 21			10 25		
		3 22—30			10 26—30
3 31—4 9			10 31. 32[a]		
		4 10—25			10 32[b]—34
4 26—29			10 35—37		
		4 30—32			10 38—40
4 33			10 41—44		
		4 34			10 45
	4 35—5 42			10 46—11 10	
		5 43[a]			11 11—14
	5 43[b]		11 15—17		
		6 1—13			11 18—25. 27[a]
	6 14		11 27[b]—12 14[a]		
		6 15. 16			12 14[b]
	6 17—30		12 14[c]—31		
		6 30. 31			12 32—34[a]

M^1	M^2	Ev.	M^1	M^2	Ev.
12 34^b—37		12 38—44		14 60—62^a 3	14 62^b
13 1—2		13 3—27	14 65 1	14 63. 64 2	
13 28—29		13 30—32	15 1—15 15	14 66—72 7	
13 33—36		13 37	15 21—22 2	15 16—20 5	
14 1—7		14 8. 9 2	15 24^a 1	15 23 1	
14 10. 11	14 12—20 9	14 21 1	15 26—27 2	15 24^b. 25 2	
14 22—25	14 26—35^a 10	14 35^b 1	15 31—32 2	15 29. 30 2	
	14 36—37 2	14 38 1	15 34^a 1	15 33 1	
	14 39—41^a 3	14 41^b 1	15 37 1	15 34^b—36 3	
	14 42 1		25	15 38 1	15 39
14 43—46	14 47 1			15 40—43 4	15 44. 45
14 48—50	14 51—56 6	14 57—59 3		15 46—$16\ 7^a$ 9	$16\ 7^b$
	32	9		16 8 1	
	41	5		41	5
	13	14			

II.

(Die Zahlen berücksichtigen die dazwischen liegenden Teile anderer Schichten nicht).

M^1

1 16—38 Erstes Auftreten Jesu in Kapernaum
Berufung der beiden Brüderpaare.
Predigt und Dämonenaustreibung in der Synagoge.
Heilung der Schwiegermutter Petri.
Behandlung zahlreicher Kranken am Abend.
Flucht in die Einsamkeit morgens.

1 39—44 Wanderpredigt in Galiläa; hierbei
Heilung eines Aussätzigen.

2 1—4 33 Weitere Tage in Kapernaum
Hauspredigt; Heilung eines Gelähmten.
Strandpredigt; Berufung des Levi; Zöllnermahl; die Fastenfrage.
Sabbat; Gang durch die Felder } Frage der Sab-
Sabbat; Heilung einer steifen Hand } batheiligung.
Hauspredigt; die leiblichen und die wahren Verwandten.
Schiffspredigt; Gleichnisse.

6 32—34 8 27—37 Wanderung nach Norden
Fahrt [nach Bethsaida]; Predigt in der Einöde.
Wanderung nach Cäsarea Philippi; die Messiasfrage.

10 1—44 Reise nach Jerusalem
Reisepredigt (die Reich-Gottes-Frage); die Kinder; der Reiche; die Zebedaiden.

11 15—13 36 Auftreten im Tempel
Säuberung des Tempels; Predigt.
Interpellationen über:
Jesu Vollmacht (Gleichnis vom Weinberg);
die Steuerfrage;
die Auferstehungslehre;
das oberste Gebot.
Predigt (der Messias ein Sohn Davids?).
Weissagung über die Zerstörung des Tempels.

14 1—15 37 Verfolgung und Tod
Anschlag des Synedriums.
Verrat des Judas.
Letztes Mahl in Bethanien; Salbung; Gedächtnisworte.
Gefangennehmung; Flucht der Jünger; Misshandlung.
Verhandlungen vor Pilatus; Kreuzigungsbefehl; Gang zur Richtstätte.
Kreuzigung; Verhöhnung; Tod.

M²

1 4—14 Vorbereitungen
Johannes der Busstäufer, seine Weissagung auf Jesus.
Jesu Busstaufe und göttliche Mission.
Jesu Probezeit in der Wüste; Abtreten des Johannes vom Schauplatz.

4 35—6 44 Wunderbare Taten
Bezwingung der Naturkräfte.
Vertreibung böser Geisterscharen.

Heilung eines unheilbaren Leidens.
Erweckung eines toten Kindes.
Episode: Eindruck auf Herodes; Ende des Johannes.
Wunderbare Speisung des Volkes.

9 2–8 Bestätigung der göttlichen Mission und Offenbarung derselben an Lieblingsjünger.

9 14–10 52 Weitere Wundertaten
Heilung eines epileptischen Knaben.
Heilung eines Blinden in Jericho.

11 1–10 Triumpheinzug in Jerusalem
Wundersame Vorbereitung; Huldigungen.

14 12–15 38 Der letzte Tag
Wundersame Vorbereitung des Paschamahles.
Voraussagung von Verrat, Abfall, Verleugnung.
Ueberwindung des Todesgrauens in Gethsemane.
Fruchtlose Hülfe (47) und gänzliche Verlassenheit (50. 51).
Verurteilung durch die Priesterschaft und ihren Obersten.
Verleugnung des Petrus.
Verspottung durch römische Soldaten.
Die Hefe des Leidens in den Todesstunden:
Myrrenwein, Kleiderverlosung, Verhöhnung der Prophetengabe, Todeskampf, der letzte Hohn (Essigtrunk).
Naturerscheinungen.

15 40–16 8 Die Zeugen für Tod, Begräbnis und Auferstehung.

Ev.

1 1–2 20 Kleine gelegentliche Zusätze
Vorwort; Inhalt der Predigt Jesu; Dämonenaustreibungen; Berühmtheit wider Willen; die Pharisäer; Todesahnung.

3 6–19 Völkerscharen und Auserlesene
Flucht und Zulauf.
Massenhafte Heilungen und Dämonenaustreibungen.
Berufung der Zwölfe.

3 23–4 34 Gegner und Jünger
Verteidigung gegen hämische Anklage.
Einweihung der Auserwählten in das Geheimnis der Lehre.

6 1–31 Enttäuschung in der Heimat und Erfolg in der Ferne

Unglaube der Nazarener.
Aussendung der Zwölfe.

6_{45}–8_{26} Wanderfahrten mit Wundern und Streitgesprächen
1. Gesichtspunkte: Mysterien (des Brotes) und Unverstand der Jünger; Juden und Heiden.
2. Ereignisse.
Wandeln auf dem See.
Massenheilungen (Gennesaret).
Reden über Rein und Unrein.
Dämonenaustreibung (Tyrus).
Heilung eines Stummen (Dekapolis).
Speisung von 4000.
Zeichenforderung der Pharisäer (Dalmanutha).
Ueber die Brotwunder (Seefahrt).
Blindenheilung (Bethsaida).

8_{31}–10_{45} Die Todesreise nach Jerusalem und das Programm des Menschensohnes
1. Leiden, Tod, Auferstehung: 8_{31} ff. (34 ff.). 9_{9} ff. $_{30}$ ff. 10_{32} ff. $_{38}$ ff. $_{45}$ (hierzu gehörig auch 2_{20}. $14_{8.\,21.\,41^{b}}$).
2. Winke für das Gemeindeleben: 8_{34} ff. 9_{28} f. $_{33-50}$. $10_{2-12.\,29}$ f. $_{(45)}$.
3. Wiederkunft und Jenseits: 8_{38} f. 9_{43} ff. 10_{24} ff.

11_{11}–$_{44}$ Dreimaliger Tempelbesuch
Erste Umschau.
Der unfruchtbare Feigenbaum.
Kleine Zusätze (Der verworfene Baustein; kein Ansehen der Person; Liebe besser als Opfer).
Warnung vor den Schriftgelehrten; Scherflein der Witwe.

13_{4}–$_{37}$ Weissagung über die Endzeit
(Ergänzung des vorletzten Abschnittes, Nr. 3).

14_{8}–16_{7} Kleine gelegentliche Zusätze
(besonders: Weissagungen; das falsche Zeugnis; der römische Hauptmann am Kreuz).

Anmerkungen.

1) Wenn die Priorität des Mc eine Voraussetzung für meine Untersuchung bildete, so habe ich sie andererseits durch die letztere auf Schritt und Tritt bestätigt gefunden. Wo bei Mc die unten näher bezeichneten Schichten aneinanderstossen und sich Fugen — oft sehr störend — bemerkbar machen, da haben Mt und Lc durchweg geglättet. Man vergleiche z. B. mit Mc 4 10—13 (vgl. § 9 c) die beiden Parallelberichte. Auch die charakteristischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Erzählungsweisen (§ 23) verschwinden bei den Nacherzählern, die den gesamten Stoff in ihre eigenen Formen umgiessen. Letzteres hat auch v. Soden bei seiner Zweiteilung des Mc-Stoffes beobachtet (Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 1904 S. 40 f.).

2) Wenn Wrede mit seiner glänzenden und scharfsinnigen Kritik (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901) auch in einigen Punkten zu weit gegangen ist, so hat er doch jedenfalls das eine unwiderleglich bewiesen, dass die Erzählung des Mc in manchen Partien durchaus nicht die frischen Farben eines originalen Berichtes trägt, sondern unter dem Banne dogmatisierender Spekulation steht. Wrede hätte bei den Mc-Freunden vielleicht weniger Widerspruch gefunden, wenn er sich die Beobachtung v. Sodens (Theol. Abhandl. f. Weizsäcker S. 141 ff) zu nutze gemacht hätte, dass ältere und jüngere Stoffe bei Mc sich auf grund verschiedenartiger Erzählungsweise deutlich unterscheiden lassen. Diese Beobachtung (näher ausgeführt in der oben genannten Schrift: Die wichtigsten Fragen i. L. J. S. 22 f.) bedarf übrigens einer Ergänzung (vgl. § 23 ff.).

3) Ein Beispiel: während fast im ganzen ersten Abschnitt des Evangeliums Jesus schlicht und einfach als Lehrer des Volkes auftritt (1, 22. 38. 2, 2. 13. 3, 1. 20 f. 31 ff.) und diesen ὄχλος wegen seiner verständnisvoll-andächtigen Haltung als seine wahren Verwandten bezeichnet (3, 31 ff.), wird 4, 10 f. 34 die Theorie entwickelt, das Volk habe die Lehre Jesu nicht verstanden und nicht verstehen sollen (vgl. § 10 a).

4) Man vergleiche z. B. die anschauliche Darstellung in den Erzählungen 4, 35—5, 43 und 6, 35—44 mit dem dürftigen Bericht 3, 7—19 oder mit der verworrenen Szene 8, 14—21, von der Wrede S. 105 mit Recht sagt: „Wie kommt es, dass eigentlich niemandem so recht bewusst ist, dass solche Dinge in unserm ältesten Evangelium zu lesen sind?“ Besonders auffallend ist die schematische Verwendung von οἶκος (οἰκία), τὸ ὄρος u. ä. (vgl. Wrede S. 142 f.).

5) Letzteres geschieht in dem Buche von Johannes Weiss, Das älteste Evangelium 1903. Seine Hypothese, wonach ein Bearbeiter (der jünger als Mt und Lc sein müsste) den Mc-Text erweitert haben soll, ist nicht nur überflüssig, sondern, wie ich zu zeigen hoffe, tatsächlich unrichtig (vgl. § 17 Anm.).

6) Hierin liegt m. E. ein zweiter Grundfehler der Untersuchung von J. Weiss. Wenn ich aus diesem und dem oben erwähnten Grunde das Gesamtergebnis der letzteren nicht für hinreichend gesichert halten kann, so brauche ich andererseits kaum hinzuzufügen, dass das Buch im einzelnen zahlreiche gute Beobachtungen enthält. — Sehr wertvoll sind zumeist die kurzen Bemerkungen Wellhausens (Das Evangelium Marci 1904)

über Zusätze des Redaktors. Meine Scheidung zwischen drei Ueberlieferungsschichten (vgl. § 26) war in der Hauptsache schon vor dem Erscheinen der Werke von Weiss und Wellhausen durchgeführt. Dass ich mit dem Urteil dieser beiden Gelehrten, namentlich Wellhausens, obwohl von anderen Punkten ausgehend, mehrfach zusammengetroffen bin, durfte ich wohl als eine willkommene Bestätigung auffassen. Beiden verdanke ich manche für den weiteren Ausbau meiner Hypothese wichtige Erkenntnis.

7) „Nur in besonderen Fällen existiert eine von den Selbstzeugnissen dieser Produkte [der klassischen Litteratur] unabhängige Ueberlieferung". „Wer eine literarhistorische Ueberlieferung benutzt, hat immer erst den Beweis ihrer Urkundlichkeit zu führen; durch allgemeine Wahrscheinlichkeitsgründe kann dieser nicht ersetzt werden". „Bei den Christen ist es nicht anders" u. s. w. — Das für die Forschung hier aufgestellte Prinzip ist zweifellos richtig.

8) Von diesem Kapitel gehe ich nicht nur deshalb aus, weil ich selbst von hier aus dem Problem näher getreten bin, sondern auch weil hier wohl ziemlich allgemein das Eingreifen eines Redaktors angenommen wird. In einer seltsam verklausulierten Form geschieht dies von Jülicher (Artikel ‚Marcus' der Realencyclopädie für protest. Theol. u. Kirche, hrsg. v. Hauck, XII 1903): „Gewiss machen Stücke wie 4, 1—34 ... den Eindruck von Redaktionsarbeit an einem von älterer Hand geformten Stoff, aber muss diese ältere Form ..... notwendig schriftlich fixiert gewesen sein?" Ich gestehe, mir eine „Redaktionsarbeit" ohne schriftlich fixierten Stoff nicht vorstellen zu können.

9) Vgl. Jülicher, Gleichnisreden I S. 118 ff. Wrede, Messiasgeheimnis S. 51 ff. J. Weiss, Das ält. Ev. (z. St.). Holtzmann, Handkommentar bes. S. 72 ff.

10) Wellhausen sucht die Gleichnisdeutung u. s. w. (4, 13—25) für den Urbericht dadurch zu retten, dass er 11. 12 ausmerzt: „4, 13 schliesst sachlich direkt an 4, 10 an, wenngleich auch 4, 10 in seiner jetzigen Gestalt Spuren von späterer Redaktion an sich trägt". Der letzteren schreibt er ausserdem 34 und die Wiederaufnahme der Strandsituation in 35. 36 (ὡς ἦν) zu. Mit dieser Annahme wird die Tatsache, dass die Jüngerbelehrung in die Volksbelehrung eingeschaltet ist, nicht aus der Welt geschafft; denn von 26 ab werden ja wieder einfach Gleichnisse erzählt, also: Volksszene, was durch 33 bestätigt wird. Denn schon 33, nicht erst 35. 36 greift auf 1. 2 zurück. Und wie sollte der Redaktor darauf verfallen, die nach der privaten Szene für ihn doch höchst unbequeme Strandsituation wieder aufzunehmen? — Richtig sagt hier J. Weiss: „Das Gespräch mit den Jüngern 10—25 muss schon deswegen als ein unorganischer Bestandteil betrachtet werden, weil in ihm die Seeszenerie aufgehoben wird, die 4, 1 ff. geschildert und 4, 35 noch festgehalten ist."

11) Vergl. v. Soden, Theol. Abh. S. 147. Es handelt sich um die Ausdrücke: 11 μυστήριον, 16 μετὰ χαρᾶς λαμβάνειν (1. Thess. 1, 6 μ. χ. δεξάμενοι τ. λόγον), 17 διωγμός (bes. in Vbdg. m. θλῖψις), 19 ἐπιθυμίαι, 20 καρποφορεῖν.

12) Hinsichtlich der Sprüche muss ich eine Ausnahme von dem § 5 aufgestellten Grundsatz machen und die Parallelüberlieferung bei Mt und Lc heranziehen. Jedoch wird hiermit die synoptische Frage nicht aufgerollt; denn dass Mt und Lc aus einer gemeinsamen Spruchquelle

schöpfen, darf heutzutage als eine feststehende Tatsache angesehen werden. Streitig ist dagegen noch immer das Verhältnis des Mc zu dieser Quelle (Q). Dass die Sprüche bei Mt zum Teil mit ihren ursprünglichen Parallelen verbunden sind, ist bekannt. Mir scheint aber noch erkennbar zu sein, dass der Mc-Redaktor diese ursprüngliche Verbindung kannte. 4, 22 entspricht inhaltlich Mt 10, 26; das Schema οὐ — οὐδέ — ἀλλά stammt aber nicht von dort, sondern aus Mt 5, 14. 15 (d. h. natürlich aus der Quelle); der Redaktor hat also nicht nur die zweite Hälfte dieses Spruches (Mt 5, 15 = Mc 4, 21) gekannt, sondern auch die erste, die er weglässt. — Die Konformierung der beiden ursprünglich einander fremden Sprüche Mc 4, 21. 22 muss vom Redaktor herrühren; in den 2 × 2 Finalsätzen klingt der deterministische Charakter des Jesaia-Zitats 4, 12 nach (aus dem μήποτε Jes. 6, 10 hat der Redaktor ebenfalls zwei Finalsätze entwickelt: ἵνα μή — μήποτε); und wie 12 ἀφεθῇ, so beruhen auch 21. 22 die passiven Aoriste τεθῇ, τεθῇ, φανερωθῇ auf Stilisierung von seiten des Redaktors. Dieser ist also für die sekundäre Fassung der Spruchtexte verantwortlich.

13) Das Passivum von σπείρω (Lc ἔβαλεν) lag dem Redaktor von 4, 15. 16. 18. 20 her in der Feder; ausserdem erinnert das zweimalige σπαρῇ an die Stilisierung von 21. 22 (s. vor. Anm.), und die Wiederholung ὅταν σπαρῇ — καὶ ὅταν σπαρῇ an 15 καὶ ὅταν ἀκούσωσιν 19 ὅταν ἀκούσωσιν. — Das Plus in 32 gegenüber dem einfacheren Texte des Lc stammt grösstenteils (καὶ ποιεῖ — μεγάλους — ὑπὸ τὴν σκιάν) aus einer Quelle: Ezech. 17, 8. 23; vgl. auch Mc 4, 31 πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς und Ez. 17, 5 ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῆς γῆς. — Die nüchterne Auffassung des Gleichnisses bei Mc hebt Jülicher (Gleichnisreden II 570 f.) mit Recht hervor.

14) Auch das Gleichnis 4, 26–29 scheint in originaler Fassung überliefert zu sein; es hat auch wie 1–9 keine Parallele aus der Spruchquelle bei Mt und Lc (denn Mt 13, 24—30 ist offenbar nur eine sekundäre Weiterbildung von Mc 4, 26—29). Ich habe es deshalb vermutungsweise zu dem alten Bestande von Mc 4 gestellt.

15) In diesem Falle nimmt auch Wellhausen eine Spaltung an, jedoch hält er 22—30 für ein altes Mc-Stück, das nur ursprünglich vor 3, 20. 21 gestanden habe. Ich bin dagegen zu dem Ergebnis gelangt, dass 22—30 erst durch den Redaktor in den Mc-Bericht gekommen ist (§ 13).

16) Eine ganz ähnliche Verzahnung findet sich 6, 15. 16 (wo 8, 28 vorweggenommen wird). Dort knüpft das zweimalige ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι an das Urteil des Herodes (14 ἔλεγεν ὅτι) an; weil aber die Fortsetzung 17 feststand, wird 16 jenes Urteil aus 14 wiederholt (ἀκούσας hier mit anderem Objekt zu ergänzen als ἤκουσεν, also ganz äusserlich übernommen!) und danach mit ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα ein Blick voraus auf die Geschichte 17—29 (28 ἀπεκεφάλισεν scil. ὁ σπεκουλάτωρ!) geworfen. — Eine Variation hiervon ist 14, 57—59. Zur Herstellung dieses Einschubs wurde der echte Vers 56 gespalten und die erste Hälfte in 57, die zweite in 59 wiederholt, um das, worauf es ankam, nämlich 58, einzurahmen. Ausserdem ist der Anfang von 57 καί τινες ἀναστάντες dem Anfang des ursprünglich hier folgenden V. 60 καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεύς nachgebildet. — Der eingeschaltete Spruch 2, 20 ist dadurch im Texte befestigt worden, dass der Satz 19ª mit geringer Abänderung in 19ᵇ wiederholt und daran als Gegensatz 20 angeschlossen wurde. Ebenso nimmt 2, 15ᵇ ἦσαν γὰρ πολλοί den Inhalt

von 15^a auf, um καὶ ἠκολούθουν — Φαρισαῖοι anfügen zu können. (Diese beiden Einschiebsel standen ursprünglich wohl am Rande.) — Analog der letzten Stelle, nur in umgekehrter Richtung angefügt: 6, 31^b ἦσαν γὰρ ... πολλοί .., womit an 33 (πολλοί) angeknüpft wird (31 ὑπάγοντες äusserliche Uebernahme von 33 ὑπάγοντας in veränderter Bedeutung!), um der neuen Einleitung 31^a (= Umarbeitung von 32) einen festeren Halt zu geben.

17) Die Hand des Redaktors erkennt man z. B. an der breiten pathetischen Wiederholung des Subjekts βασιλεία (οἰκία) 3, 24 (25) ἡ βασιλεία (οἰκία) ἐκείνη, vgl. den Einschub (§ 12 Anm.) 2, 20 ἡμέραι .. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Ferner vgl. 2, 20 καὶ τότε νηστεύσουσιν 3, 27 καὶ τότε .. διαρπάσει. Der Spruch Mt 12, 30 = Lc 11, 23, der hinter Mc 3, 27 übergangen ist, taucht halbiert (also das gleiche Verfahren wie 4, 21 ff. § 10 f. Anm.!) 9, 40 auf, in einem Zusammenhang, der zweifellos auf den Redaktor hinweist; 9, 42 ist wiederum ein halbierter Spruch (vgl. Lc 17, 1. 2), und hier beweist die Nachbildung 14, 21, dass der Redaktor auch die zweite Hälfte gekannt hat. Der Spruch 14, 21 schliesst diese Kette, indem er sich als stilistisch nächster Verwandter von 2, 20 (wozu er als Todesweissagung auch inhaltlich in Parallele steht) und 3, 24 ff. erweist, vgl. 14, 21 τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ. ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος; das viermalige ἄνθρωπος erinnert an das fünfmalige δύναται 3, 24—27 (wo Mt nur einmal, 12, 29, δύναται hat, Lc überhaupt nicht); auch 2, 20 wird δύνανται aus 19 wiederholt, und 4, 32 ist δύνασθαι Flickwort der Ueberarbeitung. Vgl. noch 2, 20 ὅταν ἀπαρθῇ 4, 31. 32 ὅταν σπαρῇ (Anm. 13) und die gleiche Lieblingsform in 4, 12. 21. 22 (Anm. 12).

18) Ohne weiteres ergibt sich ihre Richtigkeit für 13, 9—11; denn die lange eschatologische Rede wird wohl ziemlich allgemein jetzt als Redaktionsarbeit anerkannt. In 13, 10 ist die Ueberarbeitung besonders deutlich; ferner zu beachten 11 δοθῇ und ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (vgl. die vor. Anm.). — Ich werde an anderer Stelle eine Spezialuntersuchung über die Bearbeitung der Logienstoffe bei Mc vorlegen.

19) Nur an einer Stelle wird προσκαλεσάμενος nicht von Jesus selbst ausgesagt: 15, 44 (von Pilatus), und auch dort steht es innerhalb einer Einschaltung des Redaktors (44. 45 vgl. d. Text). Dagegen muss von den oben angeführten Stellen 10. 42 ausgenommen werden; dort ist προσκαλεσάμενος nicht lediglich Schablone zur Einführung der Sprüche, sondern wirkliches Erzählungsmotiv: als die Zebedaiden mit ihren besonderen Ansprüchen an Jesus herantreten, stehen die übrigen Jünger grollend beiseite; da ruft Jesus sie herzu (38—40 ist, wie W. Soltau, Philol. Wochenblatt 1904 S. 1174 gesehen hat, späterer Einschub, und 41 schloss ursprünglich an 37 an). Diese Stelle scheint also das originale Muster für die oben angeführten zu sein (vgl. § 17 Ende). Hierzu stimmt, dass auch die Sprüche 42—44 echtes altes Mc-Gut sind, ohne Parallele in der Spruchquelle und nicht überarbeitet, dagegen vom Redaktor in 9, 35 kopiert.

20) v. Soden vermutet in 3, 9—12, Wellhausen in 3, 6—19 die Hand des Redaktors. Letzteres Urteil wird durch meine Untersuchung bestätigt.

21) ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον vgl. 4, 1 (διὰ τὸν ὄχλον 2, 4); ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν 5, 24. 31; πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν 1, 34; ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται 5, 27. 28; ὅσοι εἶχον μάστιγας 5, 29. 34; καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν 5, 6. 9, 20; προσέπιπτον αὐτῷ 5, 33; καὶ ἔκραζον 1, 23. 5, 7; λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ

θεοῦ 1, 24. 5, 7; καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς 1, 25. 9, 25; ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιῶσιν vgl. 1, 25 φιμώθητι. — Dass man 3, 9 nicht mit J. Weiss, weil Mt und Lc keine Parallele dazu haben, einem ganz späten Bearbeiter zuschreiben darf, geht einfach daraus hervor, dass 3, 9 nach demselben Rezept verfertigt ist wie 10–12 und dass die Nachahmung des Vorbilds 5, 24–34 sich auf die ganze Stelle 3, 9–12 erstreckt.

22) Vgl. Wrede S. 52. 136. Jedoch sehe ich in 9, 2, wo von „einem hohen Berge" erzählt wird, eine anschauliche Darstellung, während „der Berg", der überall zur Hand ist, wo man ihn braucht (3, 13. 6, 46), Schablone ist. Auch 5, 11 steht τὸ ὄρος, aber hier ist wirklicher landschaftlicher Hintergrund: 5, 2 ἐκ τῶν μνημείων 3. 5 ἐν τοῖς μνήμασιν (5) καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν, 11 die Schweineherde πρὸς τῷ ὄρει, die dann 13 ὥρμησεν κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν.

23) In 1, 23–27 ist die Theorie vom Messiasgeheimnis gar nicht ausgeprägt. Der Befehl φιμώθητι ist einfach ein Herrscherwort, das den Dämon in seine Schranken weist (wie Wrede selbst S. 33 Anm. es versteht). Dem entspricht die Wirkung auf die Zeugen 1, 27. Man darf die Szene nicht mit Wrede nach Stellen wie 1, 34. 3, 12 interpretieren, da diese eben spätere Nachbildungen sind.

24) „Der Ausdruck .. hat bei Mc überall etwas an sich" (Wellhausen). — Abgesehen von οἱ δέκα 10, 41 (die ganze Szene ist vom Ev. umgearbeitet, vgl. Anm. 19) findet er sich nur noch 11, 11 (= Ev.), 14, 10. 17. 20. 43, und an drei von den vier Stellen des 14. Kap. als formelhafte Bezeichnung des Judas (ὁ) εἷς τῶν δώδεκα. Harmlos sieht nur 14, 17 aus, und gerade dort macht die vorhergehende Entsendung von zwei Jüngern rechnerische Schwierigkeiten.

25) Vgl. v. Soden, Th. Abh. S. 144. 150.

26) Von diesen fallen nach meiner Anordnung noch weg 1, 4–11; 3, 13–19; 3, 22–30; 4, 21–25; 30–32 und einzelne kleinere Zusätze. Dagegen passt 1, 40–44 recht gut in die Reihe dieser ältesten Stücke, nachdem das Anhängsel 1, 45 ausgemerzt ist; auch hier tritt die Wundertat als etwas Selbstverständliches zurück hinter der religiösen Verpflichtung (1, 44b).

27) v. Soden führt (Th. Abh. S. 147) für diese Gruppe nur ἐλεεῖν und ἡ πίστις σου σέσωκέ σε als „paulinische Formeln" an. Aber der zitierte Satz kommt bei Paulus nicht vor; und die Wörter ἐλεεῖν, πίστις, σώζειν können nichts für Abhängigkeit von Paulus beweisen, um so weniger als σώζειν bei Mc 5 nicht in dem technischen paulinischen Sinne gebraucht wird, sondern einfach „gesundmachen" bedeutet (anders 10, 26 = Ev.). Wirkliche Berührungen mit Paulus habe ich in dem Abschnitt 4, 35—5, 43 trotz redlichem Bemühen nicht gefunden. Selbst M H. Schulze, der doch überall bei Mc Paulinismen wittert, weiss in seiner Schrift Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes 1903. S. 51—72 zu diesem Abschnitt keine solchen beizubringen.

28) Die Nachahmung verrät sich nur in dem ungeschickt angebrachten Zuge 5, 8, der deshalb aber nicht als ein späterer Einschub angesehen zu werden braucht. In ganz ähnlicher Weise holt der gleiche Erzähler 6, 18 ein früheres Faktum nach.

29) Wenn ich im Text aus 1, 4–14 den Satz (1, 9) ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας als Eigentum von M1 herausgehoben habe, so soll das nur eine Vermutung sein. Falls die mit 1, 16 beginnenden M1-Stücke schon einen zusammenhängenden Bericht bildeten, so war dieser Satz

dafür zweifellos ein ganz geeigneter Anfang, und 16 schloss sich vorzüglich an. Wer vom Standpunkt der Leute von Kapernaum aus erzählte und das erste Auftreten Jesu in diesem Städtchen an die Spitze stellte, konnte nicht passender beginnen. Ferner sieht der Anfang von 1, 9 wie eine Fuge aus: mit καὶ ἐγένετο wird das ἐγένετο von 1, 4 aufgenommen, und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ist eine Flickformel, die auch sonst sich gerade an solchen Nähten findet, vgl. 4, 35 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ und Mt 3, 1 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (hier sehr ungeschickt verwendet, um die Kluft zwischen der Jugendgeschichte Jesu und dem Auftreten des Johannes zu verdecken, vgl. Soltau, Eine Lücke der synopt. Forschung S. 23); 14 ἦλθεν nimmt 9 ἦλθεν wieder auf.

30) Auch Wellhausen scheidet dieses Stück aus dem Urbericht aus. — Eine Bestätigung für diese Annahme erblicke ich darin, dass der Ev. die Jüngersprüche 13, 9 (vgl. § 14 Anm.) genau an dem Punkte fortsetzt, wo er das Exzerpt 6, 8—11 abbricht;

$$\left.\begin{array}{l} \text{Mc } 6,\,8\text{—}11 = \text{Mt } 10,\,9\text{—}14 \\ \text{vacat} \qquad\qquad\quad 15,\,16 \\ 13,\,9\text{—}11 = \text{Mt } 10,\,17\text{—}20 \end{array}\right\} \text{(aus Q)}$$

In Mc 6, 11 ist sogar schon die Formel εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (die bei Mt 10, 14 = Lc 10, 10. 11 fehlt) aus Mt 10, 17 = Mc 13, 9 vorweggenommen. — Es ist klar, dass die Frage, ob Mc schon von derselben oder einer ähnlichen Spruchquelle abhängig ist wie Mt und Lc, in ein neues Stadium treten muss, wenn sich zeigen sollte, dass alle hierfür in Betracht kommenden Logienstoffe bei Mc der jüngsten von den drei Schichten des Evangeliums angehören. In der Tat bin ich zu diesem Ergebnis gelangt, sodass sich also bei Mc zwei völlig getrennte Gruppen von Herrenworten ergeben: 1) die von M[1]. 2) die des Ev. Während die ersteren sich mit der Spruchquelle überhaupt nicht berühren, haben die letzteren fast sämtlich auch in der Spruchquelle gestanden. Dieser Tatbestand zwingt zu der Annahme, dass der Ev. den speziellen Strom der Ueberlieferung, der später in vollerem Umfang bei Mt und Lc fliesst, auszugsweise in den Ur-Mc geleitet hat. Ob er dabei eine schriftliche Vorlage gehabt hat, will ich hier nicht entscheiden. Der Fall 6, 11. 13, 9 spricht entschieden dafür.

31) Es gibt dafür zwei Möglichkeiten: entweder lautete 6, 32 ähnlich wie Lc 9, 10: καὶ ἀπῆλθον εἰς ἔρημον τόπον τῷ πλοίῳ πρὸς Βηθσαϊδάν (vgl. Wellhausen: „Natürlicher wäre es, wenn wie bei Lc 9, 11 die Fahrt εἰς τὸ πέραν πρὸς B. vom westlichen Ufer ausginge und mit der 6, 32 eingeleiteten zusammenfiele") oder auf 6, 44 folgte ursprünglich ein Satz wie 8, 22 καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν (fortgesetzt: 27 καὶ ἐξῆλθον εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου). Letzteres ist wegen der Situation 6, 35. 36 wahrscheinlicher.

32) Hierfür bedarf es keines Beweises. Dass Lc aber auch den von ihm übergangenen Abschnitt kannte, lässt sich mit besseren Gründen belegen als sie Wernle, Die synopt. Frage S. 5 bietet. Lc 12, 1 und 11, 38 kann die Kenntnis von Mc 8, 15 und 7, 1 ff. deshalb nicht beweisen, weil es sich hierbei um Logienstoffe handelt und Lc von 9, 57 bis 13, 35 durchgehends von der Spruchquelle und nicht von Mc abhängig ist (vgl Hawkins, Expository Times XIV 1902, S. 18 ff.). Jedoch benutzt Lc, wo er den Mc-Faden wieder anknüpft, ein Motiv aus Mc 6, 46 καὶ .. ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι vgl. Lc 9, 18 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμε-

νον κατὰ μόνας (Mc 6, 47 μόνος), und noch deutlicher Lc 9, 28 ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι. Auch in anderen Partien des Lc lassen sich Motive aus Mc 6, 45—8, 26 nachweisen (so klingt 24, 36 ff. die Erzählung vom Seewandeln in einer Reihe von Wendungen nach).

33) In der Rekonstruktion des ältesten Berichts bin ich teilweise mit J. Weiss, der hierbei von Lc ausging, zusammengetroffen.

34) Vgl. Rauch, Z. f. neutest. Wiss. 1902, 308 ff., dem ich jedoch in den Einzelheiten der Rekonstruktion des Ursprünglichen nicht durchweg folgen kann.

35) Der Befund von 1, 1—16 (Anm. 29) spricht jedenfalls zugunsten ihrer Bejahung. — Der Satz 10, 46 καὶ ἔρχονται εἰς Ἰερειχώ, der sich vor καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς Ἰερειχώ etwas sonderbar, ja überflüssig ausnimmt, sieht aus als wäre er der ursprünglichen Fortsetzung (vgl. Text A) 11, 15 καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα (καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν . . . .) nachgebildet.

36) Der Ausdruck „Menschensohn“ kommt bei M^1 nur in den beiden Stellen 2, 10. 28 vor, die bekanntlich eine Ausnahmestellung einnehmen, insofern als hier ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ursprünglich = ὁ ἄνθρωπος, erst nachträglich auf Jesus gedeutet ist. M^2 hat den Ausdruck überhaupt nicht; und das ist um so bemerkenswerter, als die Erzählungen dieser Schicht einen breiten Raum einnehmen und Jesus hier wiederholt von sich in der 3. Person spricht, bzw. andere sprechen lässt (11, 3. 5, 19? ὁ κύριος, 14, 14 ὁ διδάσκαλος). Alle Stellen, wo Jesus von sich als dem Menschensohne spricht — es sind ihrer elf — fallen in das Gebiet des Ev.; 14, 62 καὶ ὄψεσθε κτλ. ist offenbar nachträglich eingetragen und eine ähnliche Nachbildung von 13, 26 (welche Stelle aus der apokalyptischen Grundlage stammt) wie 8, 38b; 14, 41b gehört dem Stile nach zu den Leidensweissagungen (vgl. bes. 9, 31) und ist Dublette zu 42, wo das ursprüngliche με noch steht. Der Spruch 8, 38 (vgl. Mt 10, 32) lässt ja deutlich erkennen, wie der Ev. für das „ich“ seiner Quelle den Menschensohn einsetzt.

37) Der Bericht von M^1 ist gewiss auch klar und anschaulich, doch geht er in der Schilderung des Einzelnen immer nur so weit, dass die Handlung scharf hervortritt; dagegen verwendet er keine eigentlich ausmalenden, für die Handlung an sich überflüssigen Züge wie sie M^2 liebt (bezeichnendes Beispiel 11, 8 κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν). Am ehesten könnte man in 2, 3. 4 den Stil von M^2 wiederzufinden glauben; doch ist dort die Ausführlichkeit lediglich von dem Bestreben diktiert, den ganz aussergewöhnlichen Vorfall deutlich zu machen. Die Anschaulichkeit von M^1 ist die des Historikers, die von M^2 die des Dichters.

38) Nach dem Ausdruck ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ scheint M^2 einen anderen gebildet zu haben, mit dem, wie in 5, 2, die Hauptperson einer Geschichte eingeführt wird: 5, 25 γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος (δώδεκα ἔτη). Doch dieser hat griechischere Färbung. Sollte dieser Uebergang im sprachlichen Ausdruck vielleicht darauf deuten, dass M^2 der Uebersetzer von M^1 aus dem Aramäischen ist? Dann wäre allerdings die Papiasnotiz (§ 6) glänzend gerechtfertigt. Die Tatsache, dass die sprachlichen Unterschiede zwischen M^1 und M^2 geringer sind als die zwischen beiden und dem Ev., spricht für eine solche Vermutung.

39) Besonders ermutigend für die letztere Annahme ist die zurückhaltende Art, mit der von der Behandlung der πενθερά 1, 30 berichtet

wird; an Stelle der sonst üblichen dramatischen Darstellung im Dialog (§ 38) nur die kurze Notiz καὶ λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς. Auch die Genesung wird so knapp wie nur irgend möglich berichtet, ohne ein sonst nie fehlendes Wort Jesu: man sieht, es sollte aus dem Vorfall keine grosse Wundergeschichte gemacht werden. Auch die Szene am frühen Morgen 1, 35 38 sieht durchaus wie ein schlichter Originalbericht aus, dem jede Aufdringlichkeit und Berechnung fehlt.

40) An die herrliche Stelle Mt 6, 28 ff. erinnert unwillkürlich, dass M^2 so häufig von der Kleidung spricht (§ 37); an χόρτος τοῦ ἀγροῦ ... ἀμφιέννυσιν klingt Mc 6, 39 vielleicht geradezu an. Vgl. auch Mt 6, 31 τί φάγωμεν Mc 6, 36 τί φάγωσιν. Auch die Brote und Fische erinnern an ein berühmtes Wort Jesu, Mt 7, 9. 10.

41) Ich habe im Text A einiges wenige stehen lassen, was ich nach dem Gesamtergebnis meiner Untersuchung für Zutat des Evangelisten halten muss. Es sind kleinere Ergänzungen, welche keinen ganzen Satz ausmachen. Hierher gehört vor allem die Formel für den Verräter (ὁ) εἷς τῶν δώδεκα 14, 10. 20. 43 (vgl. § 20 m. Anm.). Da der Ausdruck οἱ δώδεκα sich doch auf mechanischem Wege nicht reinlich aus dem Bericht M^1 + M^2 ausmerzen lässt (vgl. 14, 17. 10, 41), zog ich es vor, ihn an den Stellen zu belassen, wo er nicht von selbst mit der ganzen Umgebung als Zutat des Ev. ausscheidet.

42) Als die vorliegende Arbeit abgeschlossen war, ging mir das Buch von R. A. Hoffmann „Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage“ (Königsberg 1904) zu. Der Verfasser nimmt ebenfalls zwei Vorstufen unseres Mc an und bezeichnet sie sogar ganz ähnlich wie es oben geschehen ist, nämlich mit U_1 und U_2. Er versteht aber darunter nicht zwei Stoffschichten, wie ich sie nachzuweisen gesucht habe, sondern zwei Rezensionen des gesamten Mc-Textes, bei denen stofflicher Zuwachs erst in zweiter Linie in Betracht kommt. U_1 ist die ältere, U_2 die jüngere Form des Urtextes, letztere heidenchristlich gefärbt, aber noch aramäisch. U_1 liegt dem griechischen Texte des Mt, U_2 dem des Mc und Lc zugrunde. Mt und Lc haben also nicht aus dem griechischen Mc geschöpft, sondern je aus einer Rezension der aramäischen Grundschrift. Diese ist somit insgesamt dreimal ins Griechische übersetzt worden; von den Uebersetzern aber hat keiner den anderen gekannt; auch hat keiner, wie es scheint, die beiden aramäischen Rezensionen neben einander benutzt. Man wird zugeben, dass dieser Stammbaum etwas künstlich konstruiert ist, und ich kann nicht finden, dass Hoffmann in seinen sehr umfänglichen Ausführungen den Beweis für diese Konstruktion erbracht hat. Vielmehr ist durch die Unsicherheit seiner Beweismethode meine Ueberzeugung nur befestigt worden, dass das Urmarcusproblem durch eine Verquickung mit dem synoptischen niemals gelöst werden kann (vgl. § 5). Ich werde in meiner ausführlichen Untersuchung auf das mit grossem Aufwand an Fleiss und Gelehrsamkeit geschriebene Buch zurückkommen. — Bei dieser Gelegenheit sei auf die gediegene und klärende Besprechung hingewiesen, die das „Aelteste Evangelium“ von J. Weiss in der Theol. Literaturzeitung v. 10. Dez. 1904 durch W. Bousset erfahren hat. Mit Recht wird hier betont, wie wenig Klarheit durch die bisherigen Urmarcus-Hypothesen geschaffen ist, insoweit sie den festen Boden der Zweiquellentheorie verlassen haben.

A.

Urbericht.

(Vgl. Einl. § 26.)

I *

4 Ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετα-
5 νοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία
χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορ-
6 δάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδε-
δυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ
ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

7 Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ
8 ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς
9 ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ. καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς
ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη
10 εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν
σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν.
11 καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.
12 13 Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. καὶ ἦν ἐν τῇ
ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν
14 θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰω-
άννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν *

16 καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σί-
μωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ
17 θαλάσσῃ· ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε
18 ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων. καὶ
19 εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. καὶ προβὰς ὀλίγον
εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
20 καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα. καὶ εὐθὺς
ἐκάλεσεν αὐτούς· καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ

πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ. καὶ εἰσπο- 21
ρεύονται εἰς Καφαρναούμ.

Καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν. καὶ 22
ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς
ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς. καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ 23
συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, καὶ ἀνέκραξεν
λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· 24
οἶδαμέν σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ 25
Ἰησοῦς· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ 26
πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐ-
τοῦ. καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς λέγον- 27
τας· τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύ-
μασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ. καὶ ἐξ- 28
ῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς
Γαλιλαίας.

Καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν 29
Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. ἡ δὲ πεν- 30
θερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ
περὶ αὐτῆς. καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός· 31
καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς.

Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν 32
πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας * καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη 33
πρὸς τὴν θύραν. καὶ ἐθεράπευσεν πολλούς * 34

Καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς 35
ἔρημον τόπον, κἀκεῖ προσηύχετο. καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων 36
καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ. καὶ εὗρον αὐτόν, καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι πάντες 37
ζητοῦσίν σε. καὶ λέγει αὐτοῖς· ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομέ- 38
νας κωμοπόλεις, ἵνα κἀκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. καὶ 39
ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλι-
λαίαν *.

Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός, παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυ- 40
πετῶν λέγων αὐτῷ ὅτι ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι. καὶ 41
σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει· θέλω,
καθαρίσθητι. καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκα- 42

43 44 θερίσθη. καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν, καὶ
λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον
τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν
Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. *

II 1 Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν, ἠκούσθη
2 ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν. καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε μηκέτι χωρεῖν
μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.
3 Καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ
4 τεσσάρων. καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον,
ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν
5 κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς
τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ· τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ
6 ἁμαρτίαι. ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ
7 διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν· τί οὗτος οὕτως λαλεῖ;
8 βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; καὶ
εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζον-
ται ἐν ἑαυτοῖς, λέγει αὐτοῖς· τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρ-
9 δίαις ὑμῶν; τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ· ἀφί-
ενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν
10 σου καὶ ὕπαγε; ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-
11 που ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, λέγει τῷ παραλυτικῷ· σοὶ
λέγω, ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.
12 καὶ ἠγέρθη, καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν
πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας
ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν.
13 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρ-
14 χετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς. καὶ παράγων εἶδεν
Λευεὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει
αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.
15 Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ
τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς
16 αὐτοῦ· * καὶ ἰδόντες ὅτι ἤσθιεν μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρ-
τωλῶν, ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ
17 ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει; καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐ-

τοῖς· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

* καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάν- 18
νου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν; καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται 19
οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν;
* οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον πα- 21
λαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ * καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ 22
δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί.

Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν 23
σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας. καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴδε τί ποιοῦσιν 24
τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν; καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐδέποτε ἀνέ- 25
γνωτε τί ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ 26
Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν; καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον 27
ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· ὥστε κύριός 28
ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς συναγωγήν, καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος III 1
ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα· καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ ἐν τοῖς 2
σάββασιν θεραπεύει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. καὶ λέγει 3
τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.
καὶ λέγει αὐτοῖς· ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακο- 4
ποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων. καὶ περι- 5
βλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα· καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ. *

Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ 20
δύνασθαι αὐτοὺς μήτε ἄρτον φαγεῖν. καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' 21
αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. * καὶ 31

ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, καὶ ἔξω στήκοντες
32 ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν. καὶ ἐκάθητο περὶ αὐ-
τὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί
33 σου καὶ αἱ ἀδελφαί σου ἔξω ζητοῦσίν σε. καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς
34 λέγει· τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου; καὶ περιβλε-
ψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ
35 μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,
οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.

IV 1 Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν. καὶ συν-
άγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα
καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν
2 ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν. καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά,
3 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν
4 ὁ σπείρων σπεῖραι. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν
5 παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό. καὶ
ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες, ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ
6 εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς· καὶ ὅτε ἀνέτειλεν
7 ὁ ἥλιος, ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. καὶ
ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συν-
8 έπνιξαν αὐτό, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν
γῆν τὴν καλήν, καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον,
9 καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν. καὶ
26 ἔλεγεν· ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω. * καὶ ἔλεγεν· οὕτως
ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς
27 γῆς, καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος
28 βλαστᾷ καὶ μηκύνηται, ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός. αὐτομάτη ἡ γῆ
καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρης σῖτος ἐν
29 τῷ στάχυϊ. ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ
33 δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός. * καὶ τοιαύταις παραβο-
λαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν. *
35 Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ
36 πέραν. καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ,
37 καὶ ἄλλα δὲ πλοῖα ἦσαν μετ' αὐτοῦ. καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ
38 τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον. καὶ ἦν
αὐτὸς ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν

καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; καὶ διεγερ- 39
θεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐ-
κόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί δειλοί 40
ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν; καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, καὶ ἔλεγον 41
πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ
ὑπακούει;

Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν. V 1
καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου, εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων 2
ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, 3
καὶ οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι, διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις 4
πέδαις καὶ ἁλύσεσιν δεδέσθαι, καὶ διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἁλύσεις καὶ τὰς
πέδας συντετρῖφθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι, καὶ διαπαντὸς νυκτὸς 5
καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων
ἑαυτὸν λίθοις. καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν 6
αὐτῷ, καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ 7
τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς. ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε 8
τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὄνομά 9
σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν. καὶ παρεκάλει 10
αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας. ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ 11
ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη· καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες· 12
πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν. καὶ ἐπέτρεψεν 13
αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους,
καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ
ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ. καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν 14
εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονός. καὶ 15
ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱμα-
τισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν. καὶ 16
διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν
χοίρων. καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. 17
καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον, παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' 18
αὐτοῦ ᾖ. καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου 19
πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν
σε. καὶ ἀπῆλθεν, καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ 20
ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.

Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ πλοίῳ εἰς τὸ πέραν πάλιν συνήχθη 21
ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν, καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν. καὶ ἔρχεται εἷς τῶν 22
ἀρχισυναγώγων, ὀνόματι Ἰάειρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐ-
τοῦ, καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλά, λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, 23
ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ, ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. καὶ ἀπῆλθεν μετ' 24
αὐτοῦ, καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν.

25. 26 Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη, καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ
πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' ἑαυτῆς πάντα, καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα
27 ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα
28 ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἅψωμαι
29 κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ, σωθήσομαι. καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵμα-
30 τος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος. καὶ εὐθὺς ὁ
Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν, ἐπιστραφεὶς ἐν
31 τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν· τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων; καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ
32 αὐτοῦ· βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε, καὶ λέγεις· τίς μου ἥψατο; καὶ
33 περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν. ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα,
εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν
34 ἀλήθειαν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς
εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.

35 Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες ὅτι ἡ
36 θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον; ὁ δὲ Ἰησοῦς παρ-
37 ακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγώγῳ· μὴ φοβοῦ, μόνον
38 πίστευε. καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέ-
39 τρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου. καὶ ἔρχονται εἰς τὸν
οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας
40 πολλά, καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς· τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον
οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάν-
τας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ,
41 καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον. καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου
λέγει αὐτῇ· ταλιθὰ κούμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω,
42 ἔγειρε. καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει· ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα·
43 καὶ ἐξέστησαν εὐθὺς ἐκστάσει μεγάλῃ. * καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν. *

VI 14 Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
καὶ ἔλεγεν ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνερ-
γοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. *

17 Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐ-
τὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρῳδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι
18 αὐτὴν ἐγάμησεν· ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρῴδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν
19 τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. ἡ δὲ Ἡρωδιὰς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐ-
20 τὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο· ὁ γὰρ Ἡρῴδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάνην, εἰ-
δὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ
21 πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν. καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε
Ἡρῴδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς
22 χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς
αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης, ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ καὶ τοῖς συναναν-
κειμένοις. ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς καὶ δώσω

σοι· καὶ ὤμοσεν αὐτῇ ὅτι ὃ ἐὰν αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας 23
μου. καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν· τὴν 24
κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς 25
τὸν βασιλέα ᾐτήσατο λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κε-
φαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς 26
ὅρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν. καὶ εὐθὺς 27
ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.
καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐ- 28
τοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ, καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν
τῇ μητρὶ αὐτῆς. καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθαν καὶ ἦραν τὸ πτῶμα 29
αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐν μνημείῳ. καὶ συνάγονται * πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ 30
ἀπήγγειλαν αὐτῷ. *

Καὶ ἀπῆλθον εἰς ἔρημον τόπον τῷ πλοίῳ κατ' ἰδίαν. καὶ 32 33
εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν αὐτοὺς πολλοί, καὶ πεζῇ
ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.
Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, 34
ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν
αὐτοὺς πολλά.

Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γινομένης προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον 35
ὅτι ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος, καὶ ἤδη ὥρα πολλή· ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελ- 36
θόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν. ὁ 37
δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ·
ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσωμεν αὐτοῖς φα-
γεῖν; ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε. καὶ γνόντες 38
λέγουσιν· πέντε, καὶ δύο ἰχθύας. καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλῖναι πάντας 39
συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ. καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαί, 40
κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα. καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς 41
δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους
καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν
πᾶσιν. καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν· καὶ ἦραν κλασμάτων δώδεκα 42 43
κοφίνων πληρώματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων. καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες τοὺς ἄρτους 44
πεντακισχίλιοι ἄνδρες. *

Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας VIII 27
Καισαρίας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς
αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; οἱ δὲ 28
εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλείαν,
ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· 29
ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ·

σὺ εἶ ὁ Χριστός. καὶ ἐπετίμησεν * Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· * τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; *

IX 2 Καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους, καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλείας σὺν Μωϋσεῖ, καὶ ἦσαν συνλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββεί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλείᾳ μίαν. οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῇ· ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. καὶ ἐξαπίνα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. *

14 Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συνζητοῦντας πρὸς αὐτούς. καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν, καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συνζητεῖτε πρὸς αὐτούς; καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρός σε, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον, καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ, ῥήσσει, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται. καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρός με. καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτόν, τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων. καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ· πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν· καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα, ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλὰ εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τὸ εἰ δύνῃ; πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ. ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὁ ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν. καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν, καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν. ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη. *

X 1 Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν. καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς.

* Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα ἅψηται αὐτῶν· οἱ δὲ μα- 13
θηταὶ ἐπετίμων τοῖς προσφέρουσιν. ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτη- 14
σεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με, μὴ
κωλύετε αὐτά· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς 15
παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ 16
κατευλόγει, τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, προσδραμὼν εἷς καὶ γονυ- 17
πετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα
ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με 18
λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. τὰς ἐντολὰς 19
οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρή-
σῃς, μὴ ἀποστερήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου.
ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός 20
μου. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν 21
αὐτῷ· ἕν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς τοῖς
πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.
ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων 22
κτήματα πολλά. καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθη- 23
ταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασι-
λείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται. * εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ 25
τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν
τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. * πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ 31
ἔσχατοι πρῶτοι.

Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα. * καὶ 32 35
προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου
λέγοντες αὐτῷ· διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποι-
ήσῃς ἡμῖν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ με ποιήσω ὑμῖν; οἱ 36 37
δὲ εἶπαν αὐτῷ· δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἀριστε-
ρῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου. * καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα 41
ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. καὶ προσκαλε- 42
σάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες
ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν
κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς 43

44 ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος. καὶ ὃς
ἂν θέλῃ ὑμῶν γενέσθαι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος. *

46 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱερειχώ. καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερειχὼ καὶ
τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, τυφλὸς προσ-
47 αίτης, ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν. καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν,
48 ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν· υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με. καὶ ἐπετίμων
αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ· ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν· υἱὲ Δαυείδ, ἐλέησόν
49 με. καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν. καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν
50 λέγοντες αὐτῷ· θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε. ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ
51 ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·
52 τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ· ῥαββουνί, ἵνα ἀναβλέψω. ὁ
δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν,
καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.

XI 1 Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ εἰς Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν
2 ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς
τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὑρήσετε
πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔπω κεκάθικεν· λύσατε αὐτὸν καὶ
3 φέρετε. καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ
4 χρείαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε. καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗ-
5 ρον τὸν πῶλον δεδεμένον πρὸς τὴν θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου, καὶ λύουσιν
6 αὐτόν. καί τινες τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς· τί ποιεῖτε λύοντες τὸν
7 πῶλον; οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.
8 καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια
9 αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν. καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς
τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας, κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν. καὶ οἱ προάγοντες
10 καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι
κυρίου. εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ, ὡσαννὰ
ἐν τοῖς ὑψίστοις. *

15 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρ-
ξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ
καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούν-
16 των τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν, καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διε-
17 νέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ, καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·
οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν
τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν. *

27 Καὶ ἔρχονται * πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς
28 καὶ οἱ πρεσβύτεροι, καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα
ποιεῖς; ἢ τίς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἔδωκεν ἵνα ταῦτα ποιῇς;

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἕνα λόγον, καὶ ἀπο- 29
κρίθητέ μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. τὸ βάπ- 30
τισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; ἀποκρίθητέ
μοι. καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες· ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ 31
οὐρανοῦ, ἐρεῖ· διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἀλλὰ εἴπωμεν· 32
ἐξ ἀνθρώπων; ἐφοβοῦντο τὸν λαόν· ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάν-
νην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν. καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγου- 33
σιν· οὐκ οἴδαμεν. καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν
ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν· ἀμπελῶνα ἄνθρω- XII 1
πος ἐφύτευσεν, καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον καὶ
ᾠκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.
καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον, ἵνα παρὰ 2
τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος· καὶ λα- 3
βόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν. καὶ πάλιν ἀπέστειλεν 4
πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.
καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κἀκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, 5
οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτέννοντες. ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγα- 6
πητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντρα-
πήσονται τὸν υἱόν μου. ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶ- 7
παν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ
ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν καὶ 8
ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος. τί ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμ- 9
πελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργούς, καὶ δώσει τὸν
ἀμπελῶνα ἄλλοις. * καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθη- 12
σαν τὸν ὄχλον· ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶ-
πεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν 13
Ἡρωδιανῶν, ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ. καὶ ἐλθόντες λέγουσιν 14
αὐτῷ· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ
οὐδενός· * ἔξεστιν κῆνσον Καίσαρι δοῦναι ἢ οὔ; δῶμεν ἢ μὴ
δῶμεν; ὁ δὲ ἰδὼν αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς· τί με 15
πειράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω. οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει 16
αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·

17 Καίσαρος. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καί-
σαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ' αὐτῷ.
18 Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνά-
19 στασιν μὴ εἶναι, καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· διδάσκαλε,
Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ κατα-
λίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῇ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν
20 γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. ἑπτὰ ἀδελ-
φοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων οὐκ
21 ἀφῆκεν σπέρμα. καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτήν, καὶ ἀπέθανεν μὴ
22 καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως· καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ
23 ἀφῆκαν σπέρμα. ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. ἐν τῇ
ἀναστάσει, ὅταν ἀναστῶσιν, τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ
24 ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα. ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε
25 μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; ὅταν γὰρ ἐκ
νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς
26 ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς. περὶ δὲ τῶν νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται, οὐκ
ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ
θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς
27 Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. πολὺ πλανᾶσθε.
28 Καὶ προσελθὼν εἷς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συνζη-
τούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν· ποία
29 ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη
30 ἐστίν· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν, καὶ
ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ
ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης
31 τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς
34 σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. * καὶ οὐδεὶς οὐ-
κέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
35 Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· πῶς
36 λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυείδ ἐστιν; αὐτὸς
Δαυείδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ
μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπό-
37 διον τῶν ποδῶν σου. αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πό-
θεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός; καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως. *

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ, λέγει αὐτῷ εἷς τῶν XIII 1
μαθητῶν αὐτοῦ· διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκο-
δομαί. καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας 2
οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ. *
Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν. 33
ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν. ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλά- 28
δος ἁπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ
θέρος ἐστίν· οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσ- 29
κετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς 34
τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ
τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ· γρη- 35
γορεῖτε οὖν· οὐκ οἴδατε γὰρ, πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ
ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ· μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης 36
εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας. *
Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, καὶ ἐζήτουν XIV 1
οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες
ἀποκτείνωσιν. ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θό- 2
ρυβος τοῦ λαοῦ.
Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, 3
κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου
πιστικῆς πολυτελοῦς· συντρίψασα τὸν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ
τῆς κεφαλῆς. ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς· εἰς τί 4
ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν; ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον 5
πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς·
καὶ ἐνεβριμοῦντο αὐτῇ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε αὐτήν· τί 6
αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί. πάντοτε 7
γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε
εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. *
Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριὼθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς 10
ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς. οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν 11
καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι· καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν
εὐκαίρως παραδοῖ.
Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ 12
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;

13 καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν πό-
λιν, καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε
14 αὐτῷ, καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει·
ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμά μου, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;
15 καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον, κἀκεῖ ἑτοιμάσατε
16 ἡμῖν. καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἶ-
17 πεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν
δώδεκα.

18 Καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν
19 ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ
λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ; ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ
ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον. *

22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ
23 ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ
λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ
24 πάντες. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης
25 τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ
μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης
ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

26 27 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ
Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα,
29 καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. * ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάν-
30 τες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω
σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρ-
31 νήσῃ. ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει· ἐάν με δέῃ συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε
ἀπαρνήσωμαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.

32 Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί, καὶ λέγει τοῖς μαθη-
33 ταῖς αὐτοῦ· καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι. καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον
καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ, καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν,
34 καὶ λέγει αὐτοῖς· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ
35 γρηγορεῖτε. καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσηύχετο *
36 καὶ ἔλεγεν· * ⟨πάτερ⟩ * παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί
37 ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ. καὶ ἔρχεται καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ
λέγει τῷ Πέτρῳ· Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι; *
39 40 καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών. καὶ ὑποστρέψας εὗρεν
αὐτοὺς πάλιν καθεύδοντας· ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι,
41 καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ. καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐ-
42 τοῖς· καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα· * ἐγείρε-
σθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγισεν.

Καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας ὁ Ἰσκα- 43
ριώτης εἷς τῶν δώδεκα, καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ
ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων.
δεδώκει δὲ ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύνσημον αὐτοῖς λέγων· ὃν ἂν 44
φιλήσω, αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς.
καὶ ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ λέγει· ῥαββεί, καὶ κατεφίλησεν 45
αὐτόν· οἱ δὲ ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. 46

εἷς δέ τις τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦ- 47
λον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον.

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξ- 48
ήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με· καθ' ἡμέραν 49
ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· 50
ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον
πάντες.

Καὶ εἷς τις νεανίσκος συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμ- 51
νοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν. ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν. 52

Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ 53
ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς. καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν 54
ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ ἦν συνκαθήμενος
μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.

Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν 55
εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ εὕρισκον· πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' 56
αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν. * καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον 60
ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυ-
ροῦσιν; ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα 61
αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; ὁ δὲ Ἰησοῦς 62
εἶπεν· ἐγώ εἰμι *. ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει· τί 63
ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; 64
οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.

Καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ 65
πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ· προφήτευσον,
καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

Καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν τοῦ 66
ἀρχιερέως καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον θερμαινόμενον ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει· καὶ 67
σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ. ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων· οὔτε οἶδα 68
οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον, καὶ ἀλέκτωρ
ἐφώνησεν. καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν ἤρξατο πάλιν λέγειν τοῖς παρεστῶσιν 69
ὅτι οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν. ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ 70

παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ.
71 ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν
72 λέγετε. καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δὶς τρίς με ἀπαρνήσῃ. καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν.

XV 1 Καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον ἑτοιμάσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον,
2 δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πειλᾶτος· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;
3 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σὺ λέγεις. καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ
4 οἱ ἀρχιερεῖς πολλά. ὁ δὲ Πειλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτόν· οὐκ
5 ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πειλᾶτον.

6 Κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο.
7 ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, οἵ-
8 τινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν. καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος
9 ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων· θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;
10 ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.
11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν
12 ἀπολύσῃ αὐτοῖς. ὁ δὲ Πειλᾶτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς·
13 τί οὖν θέλετε ποιήσω ὃν λέγετε τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; οἱ
14 δὲ πάλιν ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν· σταύρωσον
15 αὐτόν. ὁ δὲ Πειλᾶτος βουλόμενος ποιῆσαι τὸ ἱκανὸν τῷ ὄχλῳ ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ.

16 Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, καὶ
17 συνκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν· καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ
18 περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον· καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι
19 αὐτόν· χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων· καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ
20 καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ, καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ. καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱδια ἱμάτια αὐτοῦ. καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν.

21 Καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον, ἐρχόμενον ἀπ᾽ ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ

τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.

Καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερ- 22
μηνευόμενον κρανίου τόπος, καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον, ὃς 23
δὲ οὐκ ἔλαβεν. καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐ- 24
τοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ. ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν 25
αὐτόν. καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη· ὁ 26
βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς, 27
ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ. καὶ οἱ παραπορευόμενοι 29
ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐᾶ ὁ κατα-
λύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις, σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ 30
τοῦ σταυροῦ. ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους 31
μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον· ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται
σῶσαι· ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ 32
σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν
αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' 33
ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς 34
φωνῇ μεγάλῃ· ἐλωΐ ἐλωΐ λεμὰ σαβαχθανεί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός
μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; καί τινες τῶν παρεστώτων ἀκού- 35
σαντες ἔλεγον· ἴδε Ἠλείαν φωνεῖ. δραμὼν δέ τις καὶ γεμίσας σπόγγον ὄξους 36
περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, λέγων· ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας
καθελεῖν αὐτόν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. 37
καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω. * 38

Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ 40
Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώ-
μη, αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ 41
ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.

Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον, ἐλ- 42 43
θὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδε-
χόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ
ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. * καὶ ἀγοράσας σινδόνα, καθελὼν αὐτὸν ἐνεί- 46
λησεν τῇ σινδόνι καὶ κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ
πέτρας, καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου. ἡ δὲ Μαρία ἡ 47
Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.

Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου XVI 1
καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. καὶ λίαν 2
πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνῆμα, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.
καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ 3
μνημείου; καὶ ἀναβλέψασι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ 4

5 μέγας σφόδρα. καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον
6 ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν. ὁ δὲ λέ-
γει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε. Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον·
7 ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε
τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ
8 αὐτὸν ὄψεσθε *. καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου· εἶχεν γὰρ αὐτὰς
τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.

B.

Zusätze des Evangelisten.

I 1. 2 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ
προφήτῃ· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κα-
3 τασκευάσει τὴν ὁδόν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν
κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

14 15 .. κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

32 34 .. καὶ τοὺς δαιμονιζομένους .. — .. κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν.

39 .. καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων·

45 ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι εἰς πόλιν φανερῶς εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν, καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

II 15 16 ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων.

18 καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες.

ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν· 19
ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν 20
ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

. . . τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ . . 21

Καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον III 6
ἐποίησαν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.
Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν, 7
καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἠκολούθησαν, καὶ 8
ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ
Τύρον καὶ Σιδῶνα, πλῆθος πολύ, ἀκούοντες ὅσα ἐποίει, ἦλθον πρὸς αὐτόν.
καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον, 9
ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν· πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ, 10
ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται, ὅσοι εἶχον μάστιγας. καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, 11
ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς
τοῦ θεοῦ. καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιῶσιν. 12
Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος, καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλ- 13
θον πρὸς αὐτόν. καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀπο- 14
στέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. καὶ 15 16
ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον· καὶ Ἰάκωβον 17
τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου, καὶ ἐπέθηκεν αὐ-
τοῖς ὀνόματα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς· καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον 18
καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου
καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ 19
παρέδωκεν αὐτόν.
Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ 22
ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. καὶ προσ- 23
καλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σα-
τανᾶν ἐκβάλλειν; καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι 24
ἡ βασιλεία ἐκείνη. καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία 25
ἐκείνη σταθῆναι. καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν, ἐμερίσθη, καὶ οὐ 26
δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ 27
ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ,
καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται 28
τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἂν βλασφη-
μήσωσιν· ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς 29
τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἁμαρτήματος. ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα 30
ἀκάθαρτον ἔχει.

Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτουν αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα IV 10

11 τὰς παραβολάς. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας
12 τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες
βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε
ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.

13 Καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς
14 15 παραβολὰς γνώσεσθε; ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ
τὴν ὁδὸν ὅπου σπείρεται ὁ λόγος, καὶ ὅταν ἀκούσωσιν, εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατα-
16 νᾶς καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς. καὶ οὗτοι ὁμοίως εἰσὶν
οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἳ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς
17 λαμβάνουσιν αὐτόν, καὶ οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν,
18 εἶτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται. καὶ
ἄλλοι εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκού-
19 σαντες, καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ
τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συνπνίγουσιν τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται.
20 καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν
λόγον καὶ παραδέχονται, καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα
καὶ ἐν ἑκατόν.

21 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ
22 ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ; οὐ γὰρ ἔστιν τι κρυπτόν,
ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.
23 εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.

24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθή-
25 σεται ὑμῖν, καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς
οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

30 Καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν
31 παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρό-
32 τερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀνα-
βαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων, καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους,
ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.

34 . . χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθη-
ταῖς ἐπέλυεν πάντα.

V 43 . . καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο . . .

VI 1 Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν, καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦ-
2 σιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ
συναγωγῇ· καὶ οἱ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο, λέγοντες· πόθεν τούτῳ
ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ; καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χει-
3 ρῶν αὐτοῦ γίνονται; οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελ-

φὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ 4
Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐ- 5
δεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ 6
ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.

Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο, 7
καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων, καὶ παρήγγειλεν 8
αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν,
μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσησθε 9
δύο χιτῶνας. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε 10
ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. καὶ ὃς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν 11
ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν
ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν, καὶ 12 13
δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθερά-
πευον.

ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλείας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς 15
τῶν προφητῶν. ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάν- 16
νην, οὗτος ἠγέρθη.

Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ 30
πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν. (Umarbeitung eines älteren Satzes, s.
unter A). καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον 31
καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ
οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.

Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προ- 45
άγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον. καὶ ἀπο- 46
ταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.

Καὶ ὀψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, καὶ αὐτὸς μό- 47
νος ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ 48
ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς, περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐ-
τοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης. καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς· οἱ δὲ 49
ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ
ἀνέκραξαν. πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδαν καὶ ἐταράχθησαν. ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν 50
μετ' αὐτῶν, καὶ λέγει αὐτοῖς· θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. καὶ ἀνέβη 51
πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος· καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν
ἑαυτοῖς ἐξίσταντο. οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία 52
πεπωρωμένη.

Καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρὲτ καὶ προσωρμίσθη- 53
σαν. καὶ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτὸν περι- 54 55

ἑδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς κραβάττοις τοὺς κακῶς
56 ἔχοντας περιφέρειν, ὅπου ἤκουον ὅτι ἐστίν. καὶ ὅπου ἐὰν εἰσεπορεύετο εἰς
κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς, ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐτίθεσαν τοὺς ἀσθενοῦντας,
καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἅψωνται· καὶ
ὅσοι ἂν ἥψαντο αὐτοῦ ἐσώζοντο.

VII 1 Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἐλ-
2 θόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων. καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς
3 χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους, — οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ
πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυκνὰ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες
4 τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ
ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων
5 καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων — καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμ-
ματεῖς· διατί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσ-
6 βυτέρων, ἀλλὰ κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον; ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· καλῶς
ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται ὅτι οὗτος ὁ
7 λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. μά-
8 την δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων. ἀφέντες
9 τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. καὶ ἔλεγεν
αὐτοῖς· καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρή-
10 σητε. Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καί· ὁ
11 κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω. ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ
ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφε-
12 ληθῇς, οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί, ἀκυροῦν-
13 τες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἣ παρεδώκατε. καὶ παρόμοια
14 τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε. καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς·
15 ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε. οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπο-
ρευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου
17 ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον. καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν
18 οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν. καὶ
λέγει αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν
19 εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι, ὅτι οὐκ εἰσ-
πορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα
20 ἐκπορεύεται καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα; ἔλεγεν δὲ ὅτι τὸ ἐκ τοῦ ἀν-
21 θρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς
καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί,
22 φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός,
23 βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη· πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπο-
ρεύεται καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν
25 οὐδένα ἤθέλησεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν· ἀλλὰ εὐθὺς ἀκούσασα
γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, εἰσελθοῦσα

προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα 26
τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.
καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γάρ ἐστιν καλὸν 27
λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν. ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ 28
λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ
τῶν ψιχίων τῶν παιδίων. καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξ- 29
ελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον. καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον 30
αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.

Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θά- 31
λασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως. καὶ φέρουσιν αὐ- 32
τῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα
καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους 33
εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἀναβλέψας εἰς 34
τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν, καὶ λέγει αὐτῷ· ἐφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι. καὶ 35
ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ εὐθὺς ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ
ἐλάλει ὀρθῶς. καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς 36
διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον. καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξ- 37
επλήσσοντο λέγοντες· καλῶς πάντα πεποίηκεν, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν
καὶ ἀλάλους λαλεῖν.

Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων τί VIII 1
φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς· σπλαγχνίζομαι ἐπὶ 2
τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν.
καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· 3
καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἥκασιν. καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ 4
αὐτοῦ ὅτι πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας; καὶ 5
ἠρώτα αὐτούς· πόσους ἔχετε ἄρτους; οἱ δὲ εἶπαν· ἑπτά. καὶ παραγγέλλει 6
τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας
ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν· καὶ παρέθηκαν τῷ
ὄχλῳ. καὶ εἶχαν ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ παρέθηκεν. καὶ ἔφα- 7 8
γον καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας.
ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι· καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς. καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ 9 10
πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.

Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συνζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' 11
αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν. καὶ ἀναστενάξας τῷ 12
πνεύματι αὐτοῦ λέγει· τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν εἰ δο-
θήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον. καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν 13
εἰς τὸ πέραν.

Καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους, καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυ- 14
τῶν ἐν τῷ πλοίῳ. καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων· ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς 15
ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρῴδου. καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλή- 16
λους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχομεν. καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι 17

ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν
18 ὑμῶν; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε, καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε, καὶ
19 οὐ μνημονεύετε, ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους,
καὶ πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἤρατε; λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα.
20 ὅτε καὶ τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλα-
21 σμάτων ἤρατε; καὶ λέγουσιν· ἑπτά. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὔπω συνίετε;
22 Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλόν, καὶ παρακαλοῦσιν
23 αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἅψηται. καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν
αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης, καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας
24 αὐτῷ, ἐπηρώτα αὐτὸν εἴ τι βλέπει. καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀν-
25 θρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας. εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας
ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη, καὶ ἐνέβλεπεν δη-
26 λαυγῶς ἅπαντα. καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων· μὴ εἰς τὴν
κώμην εἰσέλθῃς.

30 31 (καὶ ἐπετίμησεν) αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. καὶ ἤρξατο δι-
δάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν, καὶ ἀποδοκι-
μασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων, καὶ
32 ἀποκτανθῆναι, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι. καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον
33 ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. ὁ δὲ ἐπι-
στραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν (Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε
ὀπίσω μου, σατανᾶ,) ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.
34 Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς·
ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυ-
35 ρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι,
ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ
38 εὐαγγελίου, σώσει αὐτήν. — . ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λό-
γους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν
IX 1 ἀγγέλων τῶν ἁγίων. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε
τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν
τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.

9 Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους, διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ
ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.
10 καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συνζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν
11 ἀναστῆναι. καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· ὅτι λέγουσιν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ
12 γραμματεῖς ὅτι Ἠλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἠλείας ἐλθὼν
πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα. καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;
13 ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουθενωθῇ. ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλείας ἐλήλυθεν,
καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ᾽ ἰδίαν ἐπηρώτων 28
αὐτόν· ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο 29
τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

Κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν 30
ἵνα τις γνοῖ. ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ 31
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν,
καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, 32
καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· 33
τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν 34
ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων. καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα, καὶ λέγει αὐ- 35
τοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.

καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ 36
εἶπεν αὐτοῖς· ὃς ἂν ἓν τῶν παιδίων τούτων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, 37
ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης· διδάσκαλε, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκ- 38
βάλλοντα δαιμόνια, ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκο-
λούθει ἡμῖν. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· μὴ κωλύετε αὐτόν· οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς 39
ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με·
ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ᾽ ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν. ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς 40 41
ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ
ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων, καλόν 42
ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ
βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν. καὶ ἐὰν σκανδαλίσῃ σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον 43
αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν, ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα
ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκαν- 45
δαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλόν,
ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν. καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός 47
σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,
ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. πᾶς γὰρ πυρὶ 48 49
ἁλισθήσεται. καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ 50
ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα X 2
ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν ἐνετεί- 3
λατο Μωϋσῆς; οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ 4
ἀπολῦσαι. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν 5
ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην. ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν 6

7 αὐτούς. ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μη-
8 τέρα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ
9 10 μία σάρξ. ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. καὶ εἰς τὴν
11 οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν. καὶ λέγει αὐτοῖς· ὃς
12 ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· καὶ
ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται.

24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀπο-
κριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ
26 εἰσελθεῖν· — . οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς· καὶ τίς
27 δύναται σωθῆναι; ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει· παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνα-
τον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.
28 Ἤρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολου-
29 θήκαμέν σοι. ἔφη ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν
ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ
30 ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ
τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς
μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.

32 . . . καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦν-
τες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ
33 μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν, ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς
τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ
34 κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐμ-
παίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦ-
σιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

38 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ πο-
39 τήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; οἱ δὲ
εἶπαν αὐτῷ· δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω
40 πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε· τὸ δὲ καθίσαι
ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται.

45 καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι
καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

XI 11 καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν· καὶ περιβλεψάμενος πάντα,
ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.
12 13 Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν. καὶ ἰδὼν
συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα, ἦλθεν εἰ ἄρα τι εὑρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ
14 ἐλθὼν ἐπ' αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων. καὶ

ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ· μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Καὶ ἦκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπο- 18
λέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ
αὐτοῦ. καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύετο ἔξω τῆς πόλεως. 19
Καὶ παραπορευόμενοι πρωῒ εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν. καὶ 20 21
ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· ῥαββεί, ἴδε ἡ συκῆ ἣν κατηράσω ἐξήρανται.
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ἔχετε πίστιν θεοῦ. ἀμὴν λέγω 22 23
ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ
μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐ-
τῷ. διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε 24
ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν. καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι 25
ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ
παραπτώματα ὑμῶν.
Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα. (καὶ) ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐ- 27
τοῦ (ἔρχονται . . . .)

οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦν- XII 10
τες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν 11
θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;
οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ 14
θεοῦ διδάσκεις.

καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεύς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι 32
εἷς ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης 33
τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, καὶ τὸ ἀγαπᾶν
τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ
τῶν θυσιῶν. καὶ ὁ Ἰησοῦς, ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, εἶπεν αὐτῷ· 34
οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

Καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν· βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θε- 38
λόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ πρωτοκα- 39
θεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις· οἱ κατεσθίοντες 40
τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι, οὗτοι λήμψονται
περισσότερον κρίμα.
Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος βάλλει 41
χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον· καὶ πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά, καὶ ἐλ- 42
θοῦσα μία χήρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης. καὶ προσ- 43
καλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα
αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων βέβληκεν. τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον·

44 πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως
αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

XIII 3 καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπη-
ρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν ὁ Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας·
4 εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντε-
5 λεῖσθαι πάντα; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς·
6 βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου,
7 λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν. ὅταν δὲ ἀκούσητε
πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι,
8 ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος. ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος
καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τό-
9 πους, ἔσονται λιμοί· ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα.
βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς· παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ εἰς συνα-
γωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ,
10 εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ
11 εὐαγγέλιον. καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλή-
σητε, ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε
12 ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. καὶ παραδώσει ἀδελ-
φὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπανα-
στήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς.
13 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας
εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.
14 ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα
ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ
15 φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ κατα-
16 βάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ ὁ
εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμά-
17 τιον αὐτοῦ. οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς
18 θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. προσεύχεσθε
19 δὲ, ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος. ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖ-
ψις οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ
20 νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται. καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέ-
ρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο
ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.
21 καὶ τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ Χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε.
22 ἐγερθήσονται δὲ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ
23 τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς. ὑμεῖς δὲ βλέπετε·
προείρηκα ὑμῖν πάντα.
24 ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην ὁ
ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος

αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτον- 25
τες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν 26
νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. καὶ τότε 27
ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς
ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ·

ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις 30
οὗ ταῦτα πάντα γένηται. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ 31
λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται. περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας 32
οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε. 37

ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι μου τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. XIV 8
ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, 9
καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.
ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ 21
δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ
εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. 28

.. ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα ... — ἀββᾶ ὁ πατήρ 35 36
(für πάτερ) πάντα δυνατά σοι (?) — γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ 38
ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. — —
ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν. 41

καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες ὅτι ἡμεῖς 57 58
ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίη-
τον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. καὶ οὐδὲ οὕτως 59
ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν.

.. καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως 62
καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευ- XV 39
σεν, εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ.

ὁ δὲ Πειλᾶτος ἐθαύμαζεν εἰ ἤδη τέθνηκεν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεν- 44
τυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πάλαι ἀπέθανεν· καὶ γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυ- 45
ρίωνος ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα τῷ Ἰωσήφ.

.. καθὼς εἶπεν ὑμῖν. XVI 7

Anhang.

Da die neuen Textausgaben von Nestle zur Zeit in Deutschland wohl am meisten benutzt werden, folge hier eine Zusammenstellung der Lesarten, in denen seine ‚Editio quinta recognita' (Stuttg. 1904) von der oben gegebenen Textgestaltung abweicht.

I 2 — εγω 4 — και 7 οπισω[μου] 8 — εν 14 και μετα το 15 [και] λεγων οτι 21 σαββ. εισελθων εις τ. συν. εδιδ. 24 οιδα 32 εδυσεν 41 λεγει αυτω 45 φ. εις π.

II 9 (υπαγε:) περιπατει 10 αφ. αμ. ε. τ. γ. 13 παρα τ. θαλ. 16 κ. οι γρ. τ. Φ. ιδ. οτι εσθιει μ. τ. αμ. κ. τελ. ελεγον — και πινει

III 2 θεραπευσει 3 χ. ε. ξ. 6 συμβ. εδιδουν 7 προς τ. θ. απο τ. Γαλ. ηκολουθησεν· κ. απο τ. Ιουδ. 8 ποιει 11 λεγοντα 12 ποιησωσιν 17 ονομα Β. 20 μηδε 25 στηναι 26 κ. εμερισθη 29 εστιν 33 [και αι αδελφαι σου] 34 αδελφοι: — μου

IV 8 αυξανομενα 10 ηρωτων 11 τα παντα 15 εσπ. εις αυτους 16 εισιν ομοιως 18 εις τ. ακ. 32 κατασκηνοιν 41 υπακουει: ┼ αυτω

V 6 αυτον 21 παλ. εις τ. περ. 34 θυγατηρ

VI 2 αι δυν. . . γινομεναι 4 πατρ. αυτου 23 οτι εαν με 29 αυτο 30 κ. οσα εδιδ. 32 εν τ. πλ. εις ερ. τ. 33 επεγν.: — αυτους 35 γενομενης 38 ποσ. εχ. αρτ. 39 ανακλιθηναι 43 κλασματα 56 οπου αν

VII 3 πυγμη 4 απ' ραντισωνται 17 εις οικον 24 ηθελεν 25 αλλ' 33 δακτυλους: ┼ αυτου

VIII 3 νηστεις (ηκασιν:) εισιν 7 (παρεθηκεν:) ειπεν και ταυτα παρατιθεναι 16 εχουσιν 19 — και 23 βλεπεις 25 τηλαυγως 26 μηδε 34 ει τις (ακολουθειν:) ελθειν

IX 2 και Ιω. 9 (απο:) εκ 11 — οι Φαρ. και 12 Ηλ.: ┼ μεν εξουδενηθη 22 αλλ' 25 επισυντρεχει: — ο 37 των τοιουτων παιδιων 41 ονοματι: — μου 50 αλας

X 2 — οι 7 μητερα: — αυτου 13 αυτ. αφ. επετιμησαν αυτοις 19 μη φον. μη μοιχ. μητερα: — σου 44 (υμων ειναι:) εν υμιν ειναι 52 και ο Ι.

XI 1 Ιερ. εις Βηθφαγη και Βηθανιαν 2 ουπω ανθρ. εκαθισεν 4 — τον — την 18 εξεπλησσετο 19 εξεπορευοντο 28 εδ. τ. εξ. ταυτ. 32 (λαον:) οχλον

XII 14 δουν. κηνσ. K. 15. 28 (ιδων:) ειδως 26 και: — ο (bis) 27 — ο 33 και: — των 36 — ο (υποποδιον:) υποκατω 40 κατεσθοντες 43 εβαλεν

XIII 3 — ο 15 τι αραι 28 ηδη ο κλ. αυτ. 31 ου: — μη

XIV 3 την αλαβ. 7 δυνασθε: + αυτοις 8 το σωμα μου 15 και εκει 31 δεη με 33 τον Ιακ. κ. τον 40 κ. παλιν ελθων ευρεν αυτ. 42 ηγγικεν 43 — ο Ισκαριωτης και των πρ. 51 κ. νεαν. τις 68 — και αλεκτωρ εφωνησεν 72 δις φων.

XV 1 και — των 12 — θελετε 15 τ. οχλ. τ. ικ. ποιησαι 20 — ιδια σταυρωσωσιν αυτον 22 μεθερμηνευομενος 34 ἐλωι λαμα 35 παρεστηκοτων 38 απ' 39 θεου ην εθαυμασεν

XVI 2 ειπαν

Berichtigungen.

S. 16	Z.	2	v. o.	lies:	6, 41
„ 18	„	13	v. u.	„	14, 57
„ 21	„	14	v. o.	„	10, 47 f.
	„	19	v. o.	„	κύριε.
„ 25	„	6	v. o.	„	5, 18
	„	18	v. o.	„	ἔχει
	„	7	v. u.	„	3, 11
„ 32	„	6	v. u.	„	3, 22
„ 33	„	11	v. u.	„	11, 11—12, 44
„ 34	„	7	v. o.	„	§ 10 c.
„ 40	„	12	v. o.	„	ἀπὸ Ἱερειχώ
Text A:		1, 19		„	τὰ δίκτυα
		3, 32		„	ἰδού
		6, 20		„	Ἰωάννην
		12, 8		„	αὐτόν, καὶ
		14, 7		„	εὖ
		14, 20		„	20
		14, 27		„	καὶ
		14, 34		„	ὧδε
Text B:		4, 22		„	ἀλλ’
		6, 4		„	εἰ
		7, 6		„	ἀπέχει
		9, 37		„	οὐκ ἐμὲ
		11, 23		„	ὃ λαλεῖ
		13, 27		„	ἀγγέλους
		13, 30		„	ἀμὴν

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Synoptiker.

Bearbeitet von

Professor D. **H. J. Holtzmann.**

Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.

(Aus dem Hand-Commentar zum Neuen Testament.)

Lex. 8. 1901. Im Einzelverkauf M. 7.—. Gebunden M. 8.25.

Die Apostelgeschichte.

Bearbeitet von

Professor D. **H. J. Holtzmann.**

Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.

(Aus dem Hand-Commentar zum Neuen Testament.)

Lex. 8. 1901. Im Einzelverkauf M. 2.50. Gebunden M. 3.50.

Einleitung in das Neue Testament.

Von

D. **Adolf Jülicher,**

Professor der Theologie in Marburg.

Dritte und vierte Auflage.

8. 1901. M. 8.—. Gebunden M. 9.—.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

Die Gleichnisreden Jesu.

Von

D. **Adolf Jülicher,**

Professor der Theologie in Marburg.

Erster Teil: Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Gross 8. 1899. M. 7.20. Gebunden M. 9.70.

Zweiter Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. Gross 8. 1899. M. 12.80. Gebunden M. 15.30.

Die Teile werden nicht einzeln abgegeben.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament.

Von D. **H. J. Holtzmann,**
Professor der Theologie in Strassburg i. E.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Gross 8. 1892. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Synopse der drei ersten Evangelien.

Von **A. Huck,**
Pfarrer in Schiltigheim.

Zweite durch einen Anhang vermehrte Auflage.

Lex. 8. 1898. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

Wichtige Ergänzung zum H. J. Holtzmann'schen und auch zu den Meyer'schen Commentaren.

Die Anfänge unserer Religion.

Von D. **Paul Wernle,**
Professor an der Universität Basel.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

8. 1904. M. 7.—. Gebunden M. 8.—.

Theologische Abhandlungen.

Carl von Weizsäcker
zu seinem siebzigsten Geburtstage 11. Dezember 1892
gewidmet von
E. Grafe, A. Harnack, Th. Häring, G. Heinrici, H. J. Holtzmann, A. Jülicher, K. Müller, E. Schürer, H. Freiherrn von Soden, H. Usener.

Gross 8. 1892. M. 8.—. Gebunden M. 10.50.

Inhalt: Harnack, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im Jahre 250. — Schürer, Die Prophetin Isabel in Thyatira. Offenb. Joh. 2,20. — Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche. — **Freiherr von Soden, Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte.** — Häring, Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefes. — Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes. — Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. — Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis. — K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrhunderts. — Heinrici, Die urchristliche Ueberlieferung und das Neue Testament.

Einzelne Abhandlungen hieraus können nicht abgegeben werden.

Israel und Babylonien.

Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion.

Von

D **Hermann Gunkel**

ao. Professor der alttestamentl. Theologie in Berlin.

Drittes Tausend

vom Verf. durchgesehen.

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1903.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Seit einem Jahre wird das deutsche Publikum durch das Thema »Babel und Bibel« in Erregung gehalten. Woraus ist die Sensation, die die Vorträge von Delitzsch hervorgerufen haben, zu erklären? Das ist eine wohl aufzuwerfende Frage. Denn zunächst jener erste Vortrag, auf den hin die Bewegung im Publikum entstand, bietet, darin stimmen alle Kundigen überein, seinem wissenschaftlichen Stoff nach kaum anderes, als was den Assyriologen und auch den alttestamentlichen Theologen allgemein bekannt war; dieser Vortrag ist und wollte sicherlich auch nichts anderes sein als ein reichhaltiger und anschaulicher Überblick über das bisher Erreichte. Um die so plötzlich entstehende Sensation zu erklären, muss man sich an die Verhältnisse unserer Publizistik erinnern: unsere Tagespresse lebt ihrer Art nach vom Tage, vom Aktuellen; das sich langsam, in der Stille Vollziehende entgeht leicht ihren Blicken; aber wenn irgend ein zufälliges Geschehen die Dinge an die Oberfläche treibt, dann sind sie mit einem Male »aktuell« und bleiben es, bis ein anderes, Aktuelleres sie zurückdrängt. So hatte unsere deutsche Tagespresse bis dahin von der im Stillen gewaltig aufsteigenden assyriologischen Wissenschaft wenig Notiz genommen. Besonders aber hat die wissenschaftliche Theologie Grund, sich (von einigen rühmlichen Ausnahmen, besonders in neuerer Zeit,

abgesehen) über Nichtbeachtung von seiten der Presse zu beklagen, wie denn die Theologie auch bei der Veranstaltung von öffentlichen Vorträgen, von Lehrkursen und dergleichen übergangen zu werden pflegt. Was man aber in den Zeitungen hie und da speziell über Alttestamentliches lesen kann, ist gewöhnlich wissenschaftlich überaus geringwertig; gibt es doch sehr viele unter den Gebildeten, bis in die höchsten Schichten hinauf, ja selbst, wie von Zeit zu Zeit deutlich wird, manche unter den Universitätslehrern, mit denen wir Tag für Tag Zimmer an Zimmer dozieren, die von der Existenz einer ernsthaften wissenschaftlichen Theologie nichts wissen, die von der Art unserer gelehrten Arbeit keine Vorstellung haben, und die unsere Ergebnisse, trotz aller unserer Bemühungen, sie zu popularisieren, nicht kennen. Bei dieser allgemeinen Unkenntnis der Wissenschaft von der Religion steht der Dilettantismus auf diesem Felde in Blüte wie nicht leicht irgend wo anders; über Religion glauben viele ohne jede fachmännische Kenntnisse mitsprechen zu können; was wir in dieser Beziehung jeden Tag aufs neue gewahren, ist »schaudervoll, höchst schaudervoll!« So kann man es erleben, dass auch Forscher, die auf ihrem eigenen Gebiete ganz nüchtern und besonnen sind, plötzlich die Balance verlieren, wenn sie auf die Religion zu sprechen kommen. Jetzt aber sind die babylonisch-biblischen Forschungen plötzlich aktuell geworden, wie durch einen Scheinwerfer von oben mit einem Male von Licht übergossen. Alle Welt verschlang diesen Vortrag, den die höchste Person unseres Staates sich zweimal hatte halten lassen. Je weniger aber das Publikum vorher von diesen Dingen gewusst hatte, je grösser war jetzt sein Staunen, eine ganze versunkene Welt hier ans Licht des Tages aufsteigen zu sehen. Delitzsch hatte es leider versäumt, im Text seines Vortrages mit ganz unmissverständlichen Worten

festzustellen, dass das von ihm zusammengestellte Material im wesentlichen, besonders so weit es gesichert ist, ein gemeinsamer Besitz einer ganzen Generation von Forschern ist; ein Teil des Publikums, und vielleicht kein geringer, hat ihn daher gänzlich missverstanden und seinen Vortrag als eine grosse wissenschaftliche Tat aufgefasst. — Zugleich wurden die kirchlichen Kreise in starke Erregung versetzt. Delitzsch hatte sich zu den Ergebnissen der modernen alttestamentlichen Forschung bekannt, er hatte z. B. die Behauptung, dass die fünf Bücher Mosis aus sehr verschiedenartigen Quellenschriften zusammengestellt sind, als eine wissenschaftlich unerschütterlich feststehende Tatsache bezeichnet. Er hatte für gewisse, allbekannte Stücke der Traditionen Israels, besonders die Erzählungen von der Schöpfung, von der Sintflut, auch vom Paradiese, altbabylonischen Ursprung behauptet und damit sich zu der Meinung bekannt, dass diese Erzählungen als Mythen und Sagen, also nicht als objektive Schilderung wirklicher Begebenheiten aufzufassen seien. Auch der Sabbath sei babylonischen Ursprungs, und selbst für den Monotheismus gebe es dort eine Analogie. Auch mit diesen Aufstellungen hatte Delitzsch nicht viel mehr gesagt, als was in den Kreisen der Forscher allgemein anerkannt oder wenigstens erwogen worden ist. Trotzdem wirkten seine Worte auf viele in der Gemeinde wie ein Donnerschlag. Mancherlei mag in Betracht kommen, um eine so unerwartete Wirkung zu erklären. Aber der Haupterklärungsgrund ist doch die bejammernswerte Entfremdung der evangelischen Kirche von der evangelischen Wissenschaft. Wer die Schuld an dieser Entfremdung trägt, das soll hier nicht untersucht werden; nur die Tatsache selbst, die leider unleugbar ist, sei festgestellt. Wie wenige unter den Gebildeten, ja auch unter den älteren Geistlichen haben eine deutliche Vorstellung davon, was in der Theologie der Gegenwart eigent-

lich vorgeht! Und wie wenig von unsern Resultaten ist bisher in die Lehrerseminare eingedrungen! So konnte es geschehen, dass diese biblisch-babylonischen Forschungen, als sie mit einem Male aktuell wurden, die Gemeinde überraschten und viele wehrlos fanden. Jetzt hätte die Kirche eine nüchterne und strenge Theologie gebraucht, die ihr hätte sagen können, was an Delitzsch' Aufstellungen richtig, und was daran etwa Übertreibung sei; aber, wenn auch manche besonnenen Worte gesprochen worden sind, so tönte doch viel lauter die Stimme der erregten Parteien. Da riefen die einen, mit der Bibel sei es nun ein für alle Male aus; die Assyriologie habe bewiesen, dass alle Hauptsachen babylonisch seien! Und die andern wehrten sich mit dem Mut der Verzweiflung, auch nur ein Tüttelchen der Religion Israels als von fremd her übernommen anzuerkennen. Und zwischen diesen beiden äussersten Gegensätzen eine verwirrende Menge von Meinungen, wiederspiegelnd das ganze Chaos unserer gährenden Zeit. Auch das Judentum machte sich auf in der Furcht, den Ruhmeskranz des auserwählten Volkes zu verlieren, wenn israelitische Überlieferungen babylonischen Ursprungs sein sollten! Persönliche Streitigkeiten, die vielleicht besser vermieden worden wären, kamen hinzu. Es hagelte von mehr oder weniger berufener Seite Artikel in Zeitungen und Zeitschriften, Vorträge, mit und ohne Lichtbilder, Broschüren allerlei Art; und Erklärungen oder sonstige Veröffentlichungen in Zeitungen stachelten die etwa einmal ermattende Sensation immer wieder auf. Eine ungeheure Verwirrung der Gemüter war die Folge.

Diese Verwirrung aber ist durch den kürzlich gehaltenen zweiten Vortrag von Delitzsch noch gesteigert. Zwar brachte auch dieser Vortrag, was den Stoff anlangt, dem Kenner nichts Besonderes; aber nun begab sich der Assyriologe, durch seine kirchlichen Gegner gereizt, ganz auf theologi-

sches Gebiet und stellte kurzer Hand den Offenbarungscharakter des Alten Testamentes und sogar der israelitischen Religion in Frage.

Am selben Tage aber, wo dieser Vortrag ausgegeben wurde, wurde das Publikum durch eine andere grosse Sensation überrascht: ein Brief des Kaisers zerstörte den weit verbreiteten Irrtum, als seien Delitzsch' grundsätzliche Aufstellungen in jeder Beziehung von allerhöchster Zustimmung begleitet gewesen. So ward noch einmal die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf diesen Vortrag gelenkt, und wieder begann die Flut der Publikationen. Und noch ist, wie es scheint, ein dritter Vortrag, über den wir hie und da geheimnisvolle Andeutungen lesen, zu erwarten.

So hat sich auch der Verfasser dieser Zeilen verpflichtet gefühlt, sich den vielen Aufforderungen, die an ihn gelangt sind, nicht zu versagen, und an seinem Teile mitzuhelfen, der herrschenden Verwirrung zu steuern. Manche Erwägungen hätten ihn freilich eher zum Schweigen als zum Reden bestimmen können; denn wissenschaftliche Forschung sucht die Stille und scheut die Sensation; und so schmerzlich es dem Forscher sein mag, wenn niemand von dem Ertrage seiner mühevollen Arbeit Notiz nimmt, so gefährlich ist es für ihn, wenn ihn der Lärm des Tages umbraust, der das Beste in ihm übertäuben kann, nämlich den reinen und gerechten Sinn, den er vor allem nötig hat. Soll denn aber einmal gesprochen werden, so sei es in aller Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit; niemandem zuliebe und niemandem zuleide! Der Verfasser darf annehmen, dass manche Leser durch das eine oder andere seiner Worte überrascht oder befremdet werden, obwohl er sich vornimmt, im allgemeinen nicht über das hinauszugehen, was er als gemeinsame Überzeugung der Fachgenossen annehmen kann; er bittet aber auch die Leser, wenn sie in manchem anderer Meinung sind, uns

wenigstens zu glauben, dass wir die Wahrheit aus ganzen Kräften suchen, und dass wir durch ihre Aussprache in einem grösseren Kreise nur unserer teueren evangelischen Kirche zu dienen wünschen.

Zunächst einige Worte über die babylonische Kultur im allgemeinen. Die Entzifferung der Keilinschriften ist eine der glänzendsten Taten des menschlichen Geistes. Seitdem hat sich unsere Anschauung vom alten und ältesten Orient entscheidend verändert. Während die Forscher früherer Generationen auf die dürftigen Nachrichten des Alten Testaments und der Griechen über den alten Orient angewiesen waren, so kennen wir ihn jetzt aus einheimischen Quellen, und diese Quellen beginnen mindestens um 3000! Um volle zwei Jahrtausende hat sich vor unsern Augen die Geschichte Vorderasiens ausgedehnt! Was für ein gewaltiges wissenschaftliches Ereignis! Und was für ein vielfarbiges geschichtliches Bild, wenn auch einstweilen noch so lückenhaft bekannt, entrollt sich jetzt vor unsern Augen! Völker treten auf, blühen und vergehen! Ungeheure weltumfassende Eroberstaaten entstehen und ringen um die Herrschaft. Der Mittelpunkt des Orients aber ist Babylonien; dort blüht seit unvordenklichen Zeiten eine bewunderungswürdig hohe Kultur, die schon um 3000 in voller Blüte steht; diese Kultur stammt von einem nicht-semitischen Volke, das wir Sumerer nennen, und ist dann von semitischen Einwanderern übernommen und fortgeführt. Von Babylonien aus ist diese Kultur durch den ganzen vorderen Orient getragen worden bis nach Ägypten hin. Babel nimmt im Orient die Stellung ein wie Jahrtausende später Rom im Abendland. Diese babylonische Weltkultur sehen wir wirken bis in griechisch-römische Zeit hinein; ja ihre letzten Ausläufer haben wir mitten unter uns. Wenige Einzelheiten müssen hier genügen, um die unermessliche Bedeu-

tung der babylonischen Kultur deutlich zu machen. Vor kurzem wurde die gelehrte Welt überrascht durch die Auffindung der Gesetzsammlung des babylonischen Königs Hammurabi um 2200; diese Gesetzsammlung zeigt uns komplizierte soziale Verhältnisse und ein fein ausgebildetes Recht, Rechtszustände, die z. T. weit zivilisierter sind als die Israels im sogenannten mosaischen Recht: in Babylonien ist z. B. die Blutrache, die im alten Israel herrscht, verschwunden. Um nur noch einen Punkt zu nennen, der die Höhe der babylonischen Kultur zeigt: das Hammurabigesetz enthält eine Gebührenordnung für Ärzte! Und dieses Gesetz ist um 2200 kodifiziert, es stammt aus einer Zeit, 1000 Jahre, ehe es überhaupt ein Volk Israel gab. Es ist von Moses entfernt wie wir von Karl dem Grossen! — Um die weite Ausdehnung des babylonischen Einflusses zu veranschaulichen, nennen wir einen andern Fund, der vor einer Reihe von Jahren (1887) ein plötzliches Licht auf diese Dinge geworfen hat, den Fund von Tell-Amarna in Ägypten. Man hat daselbst das Archiv Amenophis' IV ausgegraben und darin den Briefwechsel der Pharaonen mit den babylonischen, assyrischen, mesopotamischen, cyprischen Königen und mit ihren ägyptischen Vasallen in Kanaan vorgefunden. Daraus, dass dieser internationale Briefwechsel in babylonischer Sprache geführt wird, ersah man, dass das Babylonische damals in ganz Vorderasien die internationale Diplomatensprache gewesen ist: selbst die kleinen Könige Kanaans, die damals unter ägyptischer Oberhoheit standen, schrieben an ihren ägyptischen Herrn nicht auf ägyptischem Material, d. h. auf Papyrus, und in ägyptischer Sprache, sondern auf babylonischem, d. h. auf Tontäfelchen und in babylonischer Sprache! Bedenken wir aber, was die Vorherrschaft einer Fremdsprache im diplomatischen Verkehr für die ganze Kultur bedeutet! Syrien und Kanaan müssen damals unter baby-

lonischem Kultureinfluss gestanden haben, etwa so, wie im 18. Jahrhundert die ganze gebildete Welt und also auch die Diplomaten französisch gesprochen haben! Dieser Briefwechsel aber, der eine so weite Ausdehnung der babylonischen Kultur, bis nach Kanaan hin, zeigt, stammt aus der Zeit von 1500/1400; Kanaan war der Kultur nach eine babylonische Provinz, ehe Israel in Kanaan eingedrungen war! — Ein anderes Bild: als in späteren Zeiten, in denen der Perser, der Griechen und Römer, die Völker sich mischen, als die Religionen zusammenfliessen und neue Mischgebilde entstehen, auch da ist das Babylonische noch auf dem Plan; immer wieder hören wir in jener Zeit von sieben höchsten Genien oder Göttern; das sind die sieben babylonischen Planetengötter; es sind — um dies schon hier vorweg zu nehmen — dieselben Gestalten, die in der jüdisch-christlichen Überlieferung als die sieben höchsten Engel, die sieben Erzengel fortdauern. In den bunten Spekulationen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten aus dem Orient einströmten und selbst in einzelne christliche Kreise eindrangen, Spekulationen, die wir »gnostisch« zu nennen pflegen, noch in diesen klingen z. T. uralte babylonische Mythologeme nach. — Ja noch unter uns erinnert einiges, wenn auch natürlich nur schwach, an die babylonische Weisheit. Die Babylonier sind die Lehrmeister unserer Kulturwelt geworden besonders in der Astronomie, in der Mathematik und den Maassen. Noch teilen auch wir den Himmelsäquator nach den 12 Sternbildern und den Kreis in 360 Grade, den Tag in 2×12 Stunden und die Stunde in 60 Minuten. Und die modernen christlichen Völker benennen die 7 Tage der Woche nach den 7 Planetengöttern der Babylonier: Sonntag, Montag, Mardi, Mercredi, Donnerstag, Freitag, Saturday! Solche Namen hat die moderne Welt aus der griechisch-

römischen Kultur erhalten, diese aber aus der orientalischen, ursprünglich babylonischen.

Es ist begreiflich, dass es die modernen Forscher wie ein Rausch überkommt, wenn sie solche ungeheure Geschichte übersehen! Und jeder Tag kann neue Entdeckungen bringen; denn wir stehen ja nicht am Ende dieser Forschungen; noch harren gewiss ganze Bibliotheken von Tontafeln unter der Erde auf den glücklichen Entdecker, und auch von dem bereits Gefundenen ist nur ein Teil gelesen und verwertet. So verstehen wir es, wenn die Assyriologie in jugendlich stürmischem Kraftgefühl nach allen Seiten hin übergreift, wenn sie auch die griechische Kultur, auch das römische Recht und die israelitische Religion nach babylonischen Grundlagen untersucht. Dass sich die älteren Wissenschaften gegen solche Babylonisierungsversuche wehren, ist begreiflich genug: die Gräzisten z. B. werden sich nicht so rasch entschliessen können, manches, was bis dahin als einheimisch hellenisch gegolten hat, als aus dem Orient eingeführt gelten zu lassen. Trotz aller Gegnerschaft aber werden, so darf man sicher annehmen, solche Untersuchungen, soweit sie nicht schon geschehen sind, künftighin kommen und die Wissenschaft befruchten. — Andrerseits ist auch hier dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Das letzte Ergebnis wird sicherlich nicht dieses sein, dass die ganze Welt im Grunde babylonisch ist. So bedeutend der Einfluss des Babylonischen auch sein mag, viel bedeutender noch vielleicht, als wir gegenwärtig nur ahnen können, so darf man doch auch dies schon jetzt mit aller Sicherheit sagen, dass die grossen Völker des Altertums, die später auf den Plan getreten sind, auf deren Grunde unsere geistige Kultur gebaut ist, besonders Israel, Hellas und Rom, trotz gelegentlichen und

vielleicht tiefgreifenden babylonischen Einflusses ihre charakteristische Eigenart besitzen und Neues hervorgebracht haben.

Und damit kommen wir zu unserm eigentlichen Thema: welche Einwirkung hat die babylonische Welt auf Israel, speziell auf die israelitische Religion ausgeübt?

Hiermit aber betreten wir ein Gebiet, wo der alttestamentliche Theologe, der bisher nur Bericht erstatten konnte, das volle Recht hat, als Fachmann mitzusprechen. Es ist nötig, das ausdrücklich zu sagen. Denn einige Assyriologen — wir stellen das mit Bedauern fest — haben der älteren Wissenschaft vom Alten Testament gegenüber einen eigentümlichen Ton angeschlagen: als ob der einzige, rechtmässige Weg zum Verständnis Israels von jetzt an durch die Assyriologie hindurch führe; und als ob der Assyriologe die Mitarbeit des Theologen bei der alttestamentlichen Forschung entbehren könne. Auch Delitzsch hat sich trotz der höchst anerkennenden Worte, die er zuerst für unsere Wissenschaft ausgesprochen hat [1]), in den späteren Phasen der Debatte, wo er allerdings — und dies soll nicht übersehen werden — durch unverständige Gegner vielfach gereizt war, von diesem Tone nicht ganz frei gehalten [2]). Nun liegt die Sache in Wirklichkeit aber so, dass die Assyriologie bereits ein fast unübersehbares Gebiet umfasst, und dass andrerseits auch die alttestamentliche Forschung die volle Kraft eines gewöhnlichen Sterblichen in Anspruch nimmt, so dass es nur einem Genialen, für den es solche Grenzen nicht gibt, möglich wäre, beide Gebiete wirklich zu vereinigen. Wir alttestamentlichen Theologen sind also darauf angewiesen, von dem Assyriologen zu lernen, wenn er uns Babylonisches lehrt, auch, wenn er uns den hebräischen Sprachgebrauch aus dem Babylonischen erklärt, aber wir müssen andrerseits darauf halten, dass auch der Assyriologe die Grenzen seiner

Wissenschaft wahrt. Der Assyriologe, der etwa Israelitisches mit Babylonischem vergleicht und daraus deuten will, begibt sich damit auf ein Gebiet, auf dem er, wenigstens im gewöhnlichen Fall, kein Fachmann im vollen Sinne ist und muss sich dessen bewusst bleiben; auch »hebräische Philologie« gibt noch kein wirkliches inneres Verständnis der israelitischen Religion. So sind also beide Fächer auf freundwillige Nachbarschaft, auf Zusammenarbeiten angewiesen. Mögen sich — so wünschen wir von Herzen — beide Wissenschaften wiederum die Hand reichen zu gemeinsamer Arbeit, wobei jede die andere achtet und von der andern zu lernen bestrebt ist. Möge der Assyriologe, der über Alttestamentliches reden will, wenn er sich auf diesem Gebiete nicht ganz taktfest fühlt, den Theologen zu Rate ziehen! So hätte auch Delitzsch, den wir als Assyriologen und hebräischen Philologen hochschätzen, vielleicht gut getan, wenn er den Rat eines sachkundigen und besonnenen alttestamentlichen Fachmanns eingeholt hätte, ehe er seine Meinungen über alttestamentliche Religion dem grossen Publikum darbot. Vielleicht hätte der Alttestamentler ihn zur rechten Zeit aufmerksam gemacht, wo ihm etwa ein sprachliches Versehen entschlüpft war [3]), oder wo er gar versäumt hatte, den Urtext nachzusehen [4]); er hätte ihm seine schweren Bedenken gegen die Auffassung mancher Bibelstellen nicht verschwiegen [5]) oder sonst auf allerlei unrichtige oder zweifelhafte Behauptungen hingewiesen [6]); er würde sich bemüht haben, ihm unser religionsgeschichtliches Verständnis des Alten Testamentes darzulegen [7]); er hätte ihm zu zeigen versucht, dass er die alttestamentliche Religion bei weitem unterschätze, und er hätte ihn davor gewarnt, sich auf systematisch-theologische Fragen einzulassen. Wenn Delitzsch alle diese Ratschläge befolgt hätte, so hätte der erste Vortrag in manchem eine andere Gestalt

bekommen, und der zweite wäre überhaupt nicht gehalten worden: beides zum Nutzen der Sache und sicherlich auch von Delitzsch!

Lassen wir nun zunächst die Religion aus dem Spiele und fragen wir, ob wir einen Einfluss Babyloniens auf die Kultur Israels annehmen dürfen? Auf diese Frage dürfen wir mit aller Bestimmtheit Ja antworten. Dieser Einfluss ist vorhanden, und er muss sogar ein sehr grosser gewesen sein. Babylonisch ist in Israel vor allem Maass, Gewicht und Geld. Babylonisch ist die auffallende Vorliebe der israelitischen Kultur, auch der Literatur, für bestimmte Zahlen, z. B. die Zahlen Sieben und Zwölf, eine Vorliebe, die sich in Babylonien daraus erklärt, dass für bestimmte Gruppen von Sterngöttern bestimmte Zahlen charakteristisch sind. Und selbst die Neigung Israels, literarische Stücke nach diesen Zahlen zu gruppieren, ist für Babylonien bezeugt: das grosse babylonische Schöpfungsepos war auf sieben Tafeln geschrieben und das Nationalepos von Gilgameš auf zwölf. Neue Überraschungen hat uns die Gesetzsammlung des Hammurabi gebracht: auch der Babylonier befolgt den Rechtssatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn![8]) Auch er adoptiert wie der Israelit, indem er das Wort ausspricht: du bist mein Sohn[9]), und er leugnet die Zugehörigkeit ab, indem er sagt: du bist nicht mein Vater oder mein Herr[10]). Wenn Laban und Jakob mit einander rechten, so liegt ihrem Rechtsfall babylonisches Recht zu grunde: im Falle von Tötung des Viehs durch wilde Tiere trifft der Schade den Besitzer[11]); und wer den anderen eines Diebstahls beschuldigt, hat das Recht, vor Zeugen eine Haussuchung bei ihm zu veranstalten[12]). Auch das babylonische Eheweib kann wie das althebräische im Falle der Kinderlosigkeit ihrem Ehemann eine Magd geben, um so zu Kindern zu kommen[13]). Die Geschichte von der Sklavin Hagar, die so zur Mutter wird und sich

dann über ihre Herrin erhebt [14]), ist gradezu ein Paradebeispiel babylonischen Rechts [15]). Doch genug der Einzelheiten! Wir ersehen ja schon aus diesem wenigen zur Genüge, dass Israel nicht frei von Babylonischem geblieben ist.

Auch die Epochen, in denen Babylonien besonders auf Israel gewirkt hat, können wir angeben: bekannt ist vor allem die Zeit der Höhe des assyrischen Reiches, etwa 660, wo die babylonischen Götter, als Götter des assyrischen Weltreichs, in der ganzen vorderasiatischen Welt als die mächtigsten Götter galten: das ist dieselbe Zeit, wo selbst die ägyptischen Städte offiziell babylonische Namen trugen, und wo die babylonischen Götter vom Staate Juda verehrt wurden: ihre Zeichen und Altäre standen damals im Jahvetempel auf dem Zion. — Und wieder kamen die Judäer unter babylonischen Einfluss, als Nebukadnezar alle Vornehmen und Besitzenden nach Babylonien überführte und sie so in die unmittelbare Sphäre des Babylonischen brachte. Das nachexilische Judentum ist diesem Einfluss der Weltkultur auf allen Gebieten des äusseren Lebens völlig erlegen: es hat in den Jahrhunderten nach dem Exil sogar seine einheimische Sprache verlernt und die damals die ganze semitische Kulturwelt beherrschende aramäische Sprache angenommen; es ist so schliesslich ein ganz anderes Volk geworden, das mit dem alten israelitischen Volkstum nur durch einen dünnen Faden verbunden ist. — Viel wichtiger aber als diese späteren Epochen ist, was wir aus den Tell-Amarnabriefen wissen, dass Kanaan schon vor Israels Einwanderung mit Babylonischem erfüllt war. Als Israel also in Kanaan einzog und in die altkanaanäische Kultur einwuchs, kam es damit indirekt unter die Kulturherrschaft Babyloniens. Demnach wundert es uns nicht, wenn schon die ältesten Erzählungen wie die eben genannten von Jakob und Laban, von Hagar und Sara baby-

lonische Rechtszustände voraussetzen. Und dieser Einfluss hat niemals ganz aufgehört; denn Israels Gebiet lag an der grossen Handelsstrasse, die von Babylonien nach Ägypten führte; auf solchen grossen Weltstrassen wandern die Kaufleute mit ihren Gütern, die Eroberer mit ihren Heeren, aber auch die Gedanken, die Mythen und Sagen und die Religionen. Und dass auch die babylonische Religion so nach Kanaan gewandert ist, das ist keine Vermutung, sondern das können wir mit Beispielen belegen: der Berg Sinai heisst wahrscheinlich nach dem babylonischen Mondgott Sin, und der Berg Nebô, wo Mose starb, ist genannt nach dem babylonischen Nebô, d. i. Merkur.

Andrerseits würde es natürlich sehr verkehrt sein, wenn wir uns vorstellen würden, Israel sei nichts anderes als eine babylonische Provinz gewesen. Ägypten mit seiner uralten Kultur, die mit der babylonischen rivalisierte, lag ja viel zu nahe, als dass es nicht gleichfalls hätte einwirken müssen; hat doch die ägyptische Politik zu verschiedenen Zeiten Kanaan und Syrien zu ihrem Machtbereich gerechnet. Man erinnere sich nur an die Rolle, die Ägypten und ägyptisches Leben in den Josephgeschichten spielt, um zu erkennen, wie sehr sich das alte Israel mit Ägypten beschäftigt hat. Dass aber die Hebräer nebst ihren Verwandten, den Phöniziern und den Aramäern, auch Selbständiges in ihrer Kultur haben, das tritt am deutlichsten daran hervor, dass sie ihre eigene Schrift besitzen; sie schreiben weder ägyptisch noch babylonisch. Und es ist ja bekannt, dass sich Verwandtschaftsbeziehungen in der ganzen Kultur am deutlichsten an der Schrift offenbaren. Man muss sich also auch hier vor Übertreibungen hüten.

Fragen wir nun, ob auch die Religion Israels Spuren des Babylonischen aufweist? Dass der Historiker das Recht, ja die Pflicht hat, diese Frage aufzuwerfen,

kann nach dem Vorhergehenden gewiss keinem Zweifel unterliegen. Aber darf die Theologie als solche, dürfen wir als Christen, die an die Offenbarung Gottes in der Religion Israels glauben, uns an solchem Unternehmen beteiligen? Fällt nicht der Glaube an Gottes Offenbarung dahin, wenn wir Babylonisches in dieser Religion finden? Orthodoxe Gegner von Delitzsch haben diese Frage bejaht und sich daher aus Leibeskräften gegen die Annahme babylonischer Elemente in der Bibel gewehrt. Derselben Ansicht aber sind auch die Extremen auf der andern Seite und frohlocken eben deshalb über den Sturz der Bibel und der Religion. Wie soll dem gegenüber nun unsere Stellung sein? Ein Glaube, so müssen wir sagen, der seines Names würdig ist, muss mutig und tapfer sein. Was wäre das für ein Glaube, der sich vor Tatsachen fürchtete, der wissenschaftliche Untersuchung scheute! Glauben wir wirklich an Gott, der sich in der Geschichte offenbart, so haben wir nicht dem Höchsten vorzuschreiben, wie die Ereignisse sein sollen, in denen wir ihn finden, sondern wir haben nur demütig die Spuren seiner Füsse zu küssen und sein Walten in der Geschichte zu verehren. Haben wir unsere Anschauungen von Gottes Wegen in der Geschichte zu ändern, weil uns die Tatsachen belehren, nun, so haben wir eben einfach umzulernen!

Finden wir also wirklich in der Religion Israels babylonische Elemente, ja wären es auch überaus wertvolle und wichtige Stücke, so sollte sich doch unser Glaube freuen, dass die Welt sich uns jetzt auftut und wir Gottes Walten sehen, wo wir es früher nicht geahnt haben. Das Judentum, bei dem sich Religiöses und Nationales stets innig verbindet, mag Angst haben, dass ihm eine Perle seiner Krone geraubt werden soll; was aber geht uns der nationale Anspruch des Judentums an! Wir erkennen freudig und ehrlich Gottes

Offenbarung überall da, wo sich eine menschliche Seele ihrem Gott nahe fühlt, und sei es unter den dürftigsten und sonderbarsten Formen. Fern sei es von uns, Gottes Offenbarung auf Israel zu beschränken! »Ausgestreuet ist der Samen über alles weite Land!« Wie viel grossartiger als die modernen Orthodoxen haben doch hierin die Väter der christlichen Kirche gedacht, die in den grossen und edlen Heroen der griechischen Philosophie Träger des überallhin zerstreuten Samens des göttlichen Wortes gesehn haben. Machen wir Christen doch ja nicht die Unart des Judentums mit, das seinen Gott zu ehren glaubte, indem es alle übrigen Religionen verhöhnte und verlästerte. Die israelitisch-christliche Religion ist, um ein biblisches Bild zu brauchen, der Erstgeborene unter seinen Brüdern. Wir haben es wahrlich nicht nötig, unsern eigentümlichen Besitz eifersüchtig zu verteidigen; wir sollten gross genug sein, um überall, und auch bei jenen alten Babyloniern anzuerkennen, was irgend anzuerkennen ist. Die Hoheit und Herrlichkeit der israelitischen Religion wird dadurch nicht geschmälert, sondern erst recht ins Licht gesetzt.

Auf jeden Fall aber, sei es wie es sei, sind wir entschlossen, die Tatsachen zu hören, ihnen auch nicht innerlich zu widerstreben, sondern uns ihnen willig hinzugeben. Und darin besteht unsere Ehre als Forscher.

Delitzsch hat im ersten Vortrag eine Reihe von Punkten genannt, in denen die babylonische Religion die israelitische beeinflusst haben soll; das sind zunächst biblische Erzähzählungen, von der Sintflut, von der Schöpfung und vom Paradiese, die aus babylonischer Überlieferung stammen sollen. Wie steht die Sache?

Babylonischer Ursprung ist ganz unzweifelhaft für die Sintfluterzählung [16]); beinahe alle modernen Forscher, Assyriologen und Alttestamentler, stimmen hierin überein;

und wenn vereinzelte, allzu ängstliche Theologen sich gegen diesen unabweislichen Schluss sträuben, so mögen sie wohl zusehen, ob sie nicht der Sache des Glaubens, die sie verteidigen wollen, vielmehr schaden als nützen! Wehe der Theologie und wehe auch unserer Kirche, wenn sie in den Ruf kommt, dass sie ihre Augen vor offenbaren Tatsachen verschliesst!

Der Tatbestand ist folgender: auch die Babylonier haben eine Sintflutgeschichte, deren ganzer Aufriss mit den beiden biblischen Erzählungen — denn es gibt im 1. Buche Mosis zwei Sintflutgeschichten, die von einer dritten Hand zusammengearbeitet sind — in merkwürdiger Weise übereinstimmt. Die Wichtigkeit der Sache verlangt es, dass wir hier etwas länger verweilen. Die babylonische Erzählung, die in einer wundervollen poetischen Form auf uns gekommen ist, berichtet, wie einst die Götter beschlossen hatten, die Stadt Šurippak (am Euphrat, wohl nahe an seiner Mündung ins Meer gelegen) zu verderben. Ea aber, der Gott der Weisheit, wollte seinen Liebling Ut-napištim, der seinem Schutzgott an Weisheit ebenbürtig war, erretten. Da er aber nicht wagte, den Rat der grossen Götter einem Menschen zu offenbaren, so griff er zu einer List: er erschien ihm in der Nacht, während er im Rohrhause an der Wand schlief, und befahl dem Rohrhause, der Wand, ein Schiff zu bauen! Der Mensch aber, klug wie sein Gott, verstand diese Rätselrede. Er baut das Schiff. Der Bau wird genau beschrieben: es wird in verschiedene Abteilungen geteilt; hinein kommt alles Silber und Gold, Lebenssamen jeglicher Art, seine Familie und seine Verwandten, Vieh und auch Handwerker. Man beachte den letzteren Zug, der uns zeigt, dass es ein Kulturvolk ist, das sich diese Geschichte erzählt; nach einer andern babylonischen Rezension dieser Erzählung, die uns von griechischer Hand überliefert ist, hat der Held der

Erzählung sogar Schriften vergraben, um sie über die Sintflut zu retten. Im folgenden wird dann in poetischen, stark mythologischen Zügen erzählt, wie die Sintflut kommt. Zur angegebenen Zeit geht Ut-napištim selber ins Schiff. Eine schwarze Wolke steigt empor; das ist die Donnerwolke des Gottes Hadad. Nabû und Marduk schreiten voran; die Anunnaki heben die Fackeln hoch. Die Wasser steigen empor und dringen auf die Menschen los. Selbst die Götter erschrecken vor der furchtbaren Flut, sie fliehen empor zu Anu's Himmel und kauern dort oben nieder wie ein Hund! Laut schreit Ištar, es jammert Bêlit, die göttliche Mutter der Menschen; und alle Götter weinen. Endlich hört die Flut auf. Ut-napištim öffnet das Fenster; er sieht hinaus und jammert über den Untergang aller Welt. Das Schiff sitzt fest auf einem nördlichen Berge. Um zu erfahren, ob das Land schon trocken geworden sei, entsendet er dreimal Vögel. Zuerst eine Taube, die aber keinen Ruheplatz findet und darum zurückkehrt. Dann eine Schwalbe. Schliesslich einen Raben. Der Rabe sieht das Wasser abnehmen und kehrt nicht wieder zurück. Das zeigt Ut-napištim, dass die Erde jetzt trocken ist; er verlässt das Schiff und bringt nun zuerst ein Opfer dar. Die Götter aber rochen den Duft und scharten sich wie Fliegen um den Opferer. Auch Bêl, der Hauptanstifter der Flut, kommt heran; Bêlit schilt ihn darob. Bêl ergrimmt, als er die Menschen sieht, die der Flut entkommen sind. Ea gibt halb und halb zu, dass er die Rettung veranlasst habe, und hält Bêl mit starker Ironie vor, wie töricht er gewesen ist, eine solche Flut anzurichten. Endlich besinnt sich Bêl eines besseren und erzeigt den Geretteten seine Huld, indem er sie unter die Götter erhebt.

Diese babylonische Geschichte ist hier so ausführlich geschildert worden, damit der Leser selber ihre merkwürdige Ähnlichkeit mit der biblischen, zugleich aber auch ihre

ebenso grosse Abweichung erkennen möge. Zunächst die Berührungen: die Ähnlichkeit im Gange der Handlung leuchtet sofort ein; es ist trotz aller Abweichungen im einzelnen doch im ganzen derselbe Erzählungsstoff. Besonders frappant ist die Übereinstimmung beider Erzählungen vom Aussenden der Vögel. Wie mag dem ersten Entdecker des babylonischen Berichtes, als er an diese Stelle kam, das Herz geklopft haben! Auch das ist eine merkwürdige Berührung, dass am Schlusse ein Opfer gebracht wird, und dass die Götter das Opfer riechen. Anderes kommt hinzu, so, dass in der zweiten hebräischen Quelle wie in der griechisch-babylonischen Tradition Ararat d. h. Armenien als Landungsort der Arche genannt wird, und dass der Held der Sintflut in beiden Traditionen der zehnte in seiner Reihe ist, Noah der zehnte der Urväter, Ut-napištim der zehnte der Urkönige. Demnach muss eine Beziehung zwischen beiden Erzählungen bestehen. Wenn man nun das unvordenkliche Alter der babylonischen Kultur und auch dieser babylonischen Fluterzählung erwägt, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Fluten gerade in Babylonien, das dem Meere naheliegt und ein von grossen Strömen bewässertes Flachland ist, sehr natürlich sind, so können wir nicht zweifeln, dass die israelitische Erzählung aus der babylonischen entstanden ist. Die babylonische Erzählung von der grossen Flut ist als ein Stück der grossen babylonischen Kultur durch die vorderasiatische Welt gegangen; haben wir doch jetzt die ältesten Darstellungen einer „Arche Noae“ aus einem altetrurischen und einem altsardinischen Grabe[17])! Die Ausflucht aber, die dem gegenüber wohl noch zuweilen von allzu ängstlichen Gemütern versucht wird, es handle sich hier um zwei verschiedene Berichte über dieselbe geschichtliche Tatsache, das Hebräische sei von dem Babylonischen nicht abhängig, sondern gebe nur dieselbe Begebenheit

wieder — diese Ausflucht hätte eigentlich dem gegenüber gar nicht versucht werden dürfen. Denn für jeden Sagenkenner ist es ganz unzweifelhaft, dass beide Erzählungen, die in nebensächlichen Einzelzügen so sehr übereinstimmen, als Erzählungen verwandt sein müssen.

Wir sagen: für den Sagenkenner; denn auch dieser Schluss ist unentrinnbar, dass die hebräische Fluttradition, wenn wir sie so aus der babylonischen ableiten, nicht eine geschichtliche Erzählung in strengem Sinne, sondern eine poetische, volkstümliche d. h. eine Sage ist. Das lehrt uns freilich nicht nur die Assyriologie; sondern das geht zugleich aus ganz anderen Merkmalen hervor und sollte für jedermann, der überhaupt auf Bildung und Geschmack Anspruch macht, schon lange selbstverständlich sein! Die Sintfluterzählung ist eine Sage, ist Poesie, wie es denn mancherlei Arten von Poesie und auch mancherlei Sagen im Alten Testament gibt. Das ist nicht das Urteil der Pietätslosigkeit und des Unglaubens, sondern ein Urteil, das mit Pietät und Frömmigkeit durchaus vereinbar ist: denn Sagen sind ja das köstlichste Gut, das ein antikes Volk überhaupt besitzt, und sie besonders sind im stande, die Gedanken der Religion auszusprechen. Welch jammervolles Schauspiel ist es, wenn die ängstliche Frömmigkeit gewisser Kreise in traurigem Bunde mit kläglicher Unbildung sich fürchtet vor der Poesie im Alten Testamente, vor der herrlichsten Poesie der Welt! Kirche und Schule aber sollten die Aufgabe, unser Volk über die sagenhaften Bestandteile des Alten und Neuen Testamentes aufzuklären, fernerhin nicht den ungläubigen Kreisen überlassen. Es ist dringend nötig, dass wenigstens auf den oberen Klassen der höheren Schulen, sobald die Möglichkeit geschichtlichen Verständnisses im jungen Menschen erwachsen ist, an einigen Hauptbeispielen gezeigt werde, dass im Alten Testament poetische Erzäh-

lungen vorhanden sind; und die Sintfluterzählung könnte dabei als besonders deutliches Beispiel dienen.

Wir stimmen also mit Delitzsch durchaus überein, wenn er die Abhängigkeit der biblischen Fluterzählung von der babylonischen annimmt; ja wir betrachten es als ein nicht geringes Verdienst von Delitzsch, dass er mutig genug gewesen ist, dies Resultat der Forschung vor jener vornehmen Versammlung auszusprechen und sich dabei zugleich zu der modernen Pentateuchkritik mit aller Offenheit zu bekennen[18]). Dies Verdienst, das sich Delitzsch so um die Popularisierung der Forschung erworben hat, wollen wir ihm nicht vergessen, auch wenn wir ihm in vielem anderen nicht zustimmen können. Denn freilich weichen wir schon in der Art, wie diese Abhängigkeit zu denken sei, von ihm ab. Delitzsch scheint hier wie in anderen Fällen der Meinung zuzuneigen, den biblischen Schriftstellern hätte die babylonische Sage schriftlich vorgelegen, und sie sei von ihnen mit vollem Bewusstsein übersetzt und überarbeitet worden[19]). Das würde aber eine bei weitem zu äusserliche Vorstellung von der Sache sein, die daher für den Kenner der Sagengeschichte schwerlich in Betracht kommt; viel näher liegt diesem die Annahme, dass die Sage in mündlicher Überlieferung zu Israel gekommen ist; und dass diese natürlichere Annahme auch hier zutrifft, beweisen die mancherlei Abweichungen des babylonischen und biblischen Sagenstoffs: so sind z. B. die Namen »Arche« und »Flut«, die die hebräischen Schriftsteller sicherlich nicht erfunden haben, andere als die babylonischen[20]). Viel schwerer aber als ein solcher Irrtum wiegt eine Unterlassung, die Delitzsch begangen hat. Er hat sich begnügt, die Abhängigkeit des biblischen Stoffs vom babylonischen festzustellen, ohne eine Untersuchung darüber hinzuzufügen, ob das Biblische dem Original gegenüber nicht auch eine

gewisse Selbständigkeit habe. Und eben wegen dieser Unterlassung konnte der Schein entstehen, als ob die biblische Erzählung, weil von der babylonischen abhängig, deshalb wertlos sei! Hat doch Delitzsch selbst von »der reineren und ursprünglicheren Form«[21]) der babylonischen Traditionen gesprochen. Eine verhängnisvolle Einseitigkeit, die den Delitzsch'schen Vorträgen anhaftet, und durch die er an der herrschenden Verwirrung die Hauptschuld trägt! Wo in der ganzen Welt aber ist es erlaubt, nur die Herkunft eines Stoffes nachzuweisen, ohne sofort, wenn man irgend kann, eine Untersuchung hinzuzufügen, in welcher Weise dieser Stoff umgebildet worden sei? Unsere grossen deutschen Dichter haben bei ihren grössten Schöpfungen vielfach alte Stoffe übernommen; Goethes »Faust« z. B. ruht, wie jedermann weiss, auf einer älteren deutschen Sage. Wer glaubt aber, dass Goethes Dichtung geringer werde, wenn man auf das Volksbuch von »Faust« als seine Quelle hinweist? Im Gegenteil, erst dann erkennt man seine Grösse, wenn man beobachtet, was er aus dem ungefügen und rohen Stoffe gemacht hat. — Und so ist es auch mit der biblischen und babylonischen Fluterzählung. Der Unterschied beider Erzählungen ist ein fast unermesslicher; es sind verschiedene Welten, die sich in beiden aussprechen. In der babylonischen Erzählung ein wilder, grotesker Polytheismus: die Götter überlisten und befehden einander, sie erbeben vor der Flut und kauern wie Hunde am Himmel, und sie kommen zum Opfer wie Fliegen. Die biblische Erzählung aber redet von dem Einen Gott, dessen gerechte Vergeltung die Flut ist, und der den Frommen, nachdem er ihn erprobt hat, gnädig beschützt. Daher fehlt auch im biblischen Bericht ein Zug, den das Babylonische enthält, und der dem Modernen, sentimental Empfindenden vielleicht sympathisch ist, nämlich das Mitleid des Heros mit

den getöteten Menschen. Welche Übertreibung aber ist es, wenn Delitzsch behauptet [22]), dass die babylonische Sage wegen dieses Einen Zuges »uns sehr viel sympathischer« sei als die biblische! Die Sympathie mit diesem Zuge wird übrigens beträchtlich gemildert, wenn man daneben hält, dass der Heros der Flut keineswegs daran gedacht hat, seine Mitbürger zu retten, sondern ihnen vielmehr, anstatt sie vor der Flut zu warnen, auf Rat seines Gottes einen reichen Segen angekündigt und sie so in Sicherheit gewiegt hat! Die Erzählung der Bibel aber, die die Sintflut durch die Sünde der Menschen begründet, ist viel zu ernsthaft, als dass sie Mitleid mit den mit Recht bestraften Sündern kennte! — Die israelitische Tradition hat also die babylonische keineswegs einfach übernommen, sondern sie hat sie — ein wahres Wunder der Weltgeschichte — aufs stärkste umgebildet; sie hat Schlacken in Gold verwandelt. Sollen wir uns also als Christen nicht freuen, dass wir an jener babylonischen Urrezension einen Maasstab gefunden haben, um zu ermessen, wie viel näher der Gott, an den wir glauben, dem alten Israel gewesen ist als den Babyloniern! Wahrlich, wer Sinn für Religion und Religionsgeschichte hat, kann diesen gewaltigen Unterschied der beiden Erzählungen nicht übersehen!

Ähnlich liegt die Sache in der Schöpfungsgeschichte, nur dass hier der Beweis für die Abhängigkeit der israelitischen Überlieferung 1. Mose 1 von der babylonischen viel schwieriger zu führen ist. Die Schöpfungsgeschichte der Babylonier erzählt, wie die Welt ursprünglich ein grosses Gewässer gewesen ist, das sich die Babylonier in ihrer mythologischen Art als ein gewaltiges weibliches Urwesen Tiâmat vorstellen. Aus der Verbindung Tiâmats mit dem Urvater Apsû sind alle Götter entsprossen. Nun erzählt der Mythus, wie ein Kampf zwischen den jüngeren und

jenen alten Göttern entstanden ist, bis endlich Marduk, der Stadtgott von Babel, auftrat, Tiâmat besiegte, in zwei Teile zerlegte und daraus Himmel und Erde bildete. So ist die Welt aus dem Urwasser entstanden. — Wer diesen babylonischen Urmythus mit 1. Mose 1 vergleicht, wird zunächst kaum etwas anderes wahrnehmen als den unendlichen Abstand zwischen beiden: dort die heidnischen Götter, in wildem Kampf gegen einander entbrannt, hier der Eine, der spricht und es geschieht. Trotzdem gibt es gewisse Spuren, die uns wahrscheinlich machen, dass dem biblischen Bericht der babylonische zu grunde liegt, wenn beide auch durch einen sehr langen Zeitraum geschieden sein müssen. Der hebräische Bericht hat gewisse Reste, die uns zeigen, dass er einst mythologischer gewesen sein muss; auch hier ist die Welt ursprünglich Wasser gewesen, und der Ausdruck, der dafür gebraucht wird, tehôm, ist sprachlich letztlich derselbe wie der babylonische tiâmat. Und auch im Hebräischen wird die Welt so geschaffen, dass das ursprüngliche Urwasser in zwei Teile, in Himmel und Erde geschieden wird. Also doch trotz aller Abweichung in der religiösen Idee ein verwandter Stoff! Nun ist auch hier die Abhängigkeit des Israelitischen vom Babylonischen wahrscheinlich zu machen; entspricht doch die Art, wie hier die Welt entsteht, ganz dem babylonischen Klima, in dem des Winters überall Wasser herrscht, bis der Gott der Frühlingssonne ersteht, die Wasser spaltet und Himmel und Erde erschafft. Dass aber die Erzählung vom Kampf des Lichtgottes gegen die Wasser der Urzeit und gegen das wilde Ungetüm auch in Kanaan bekannt gewesen ist, das lehren gewisse Anspielungen bei Propheten, Dichtern, Apokalyptikern, wo dieser Kampf auf Jahve übertragen worden ist [23]). Solche Anspielungen sind in diesem Zusammenhang deshalb wertvoll, weil sie die Zwischenglieder zwischen dem grotes-

ken babylonischen Urmythus und dem späthebräischen Bericht 1. Mose 1 darstellen. Auch für 1. Mose 1 können wir also, was den Stoff betrifft, eine Abhängigkeit vom Babylonischen annehmen; aber wiederum überwiegt das Originelle in 1. Mose 1 bei weitem das Übernommene. Also auch diese Annahme dient nur dazu, die eigentümliche Hoheit der Religion Israels zu zeigen.

Wiederum aber lehrt diese Betrachtung, dass die Schöpfungserzählung nicht anders als die von der Sintflut eine Dichtung ist; auch das ist eine Erkenntnis, gegen die sich niemand, der unsere Kirche wirklich lieb hat, sträuben sollte; es wäre nicht zu viel verlangt und der Anfang einer höchst notwendigen Reformation, wenn schon in dem biblischen Geschichtenbuch das erste Stück überschrieben würde: das Gedicht von der Schöpfung. Mögen die Fachleute diesen Vorschlag erwägen. Jetzt ist es noch Zeit. Vielleicht kommt einmal die Stunde, da es heisst: zu spät!

Auch die Überlieferung von den Urvätern der Menschheit bis zur Sintflut ist, wie mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, babylonischen Ursprungs: die hebräischen Namen lassen sich teilweise als direkte Übersetzungen der Namen der babylonischen Urkönige begreifen. Diese Erklärung ist bedeutsam, weil so auch auf die grossen Lebenszahlen, die den Patriarchen zugeschrieben werden, und die zu so mancherlei Erwägungen Anlass gegeben haben, ein Licht fällt: die babylonische Überlieferung kennt an dieser Stelle noch viel grössere Zahlen, und hier erklären sie sich aus astronomischer Weltzeitberechnung.

Aus den Urmythen der Bibel hat Delitzsch noch die Paradiesessage als babylonisch bezeichnet; aber nur auf eine altbabylonische Abbildung hin, deren Deutung ganz unsicher ist[24]).

Nach dem Vorgange E. Schrader's vergleicht Delitzsch

ferner die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars, der wegen seines Hochmuts aus den Menschen ausgestossen ward und mit den Tieren des Feldes lebte, mit einer griechisch-babylonischen Tradition, wonach der König, auf der Höhe seiner Macht angelangt, den fremden Eroberer geweissagt und ihm gewünscht habe, dass er durch die Einöde gejagt werden möge, wo die wilden Tiere und Vögel umherschweifen. Beide Überlieferungen haben ja auch eine gewisse Ähnlichkeit, die aber doch viel zu schwach ist, als dass sich eine Abhängigkeit der biblischen von der babylonischen Erzählung sicher behaupten liesse. Viel enger ist die Verwandtschaft der jüdischen Sage mit der altbabylonischen von Eabani, der unter den Tieren wie ein Tier lebte: sein Haar bedeckte seinen ganzen Leib und reckte sich wie Weizen, und mit den Gazellen zusammen frass er Gras. Und auch hier folgt Delitzsch der äusserlichen Auffassung, als ob der Schriftsteller die fremde Sage umgestaltet hätte[25]); höchstens könnte es sich — ich glaube, dass mir alle Folkloristen darin zustimmen werden — um Umbildung in mündlicher Tradition handeln. Delitzsch will aber gar, dass selbst der Jugend, sobald sie von der betreffenden biblischen Geschichte hört, der babylonische Ursprung und die »reinere und ursprünglichere Form dieser Erzählung« mitgeteilt werde! Den grellen Ausdruck aber, dass wir durch die Wahnvorstellung eines vertierten Nebukadnezar »erblich belastet« seien, hätte er auf jeden Fall vermeiden sollen; übrigens hat er je diese Erzählung für etwas anderes als eine Sage gehalten?

Ebenso ist alles, was er über den Ursprung des Glaubens an ein Leben nach dem Tode so blumenreich ausführt, höchst zweifelhaft. Vielmehr stimmen die alten Babylonier und Hebräer in dem Glauben überein, dass die Seele nach dem Tode in die dunkele Unterwelt eingeht, von wannen

es für den gewöhnlichen Menschen keine Errettung gibt. Der Glaube an die Auferstehung gehört im allgemeinen dem Alten Testament noch nicht an, sondern ist im Judentum erst in nachkanonischer Zeit und jedenfalls nicht unter dem Einfluss altbabylonischer Religion zur Herrschaft gekommen.

Richtig ist, dass bei dem Engelglauben, wie er besonders im nachexilischen Judentum hervortritt, Babylonisches nachklingt: wir können das für die sieben Erzengel beweisen, für die Saraphen und Keruben vermuten. Ob aber die Vorstellung von den Engeln überhaupt aus Babylonien stammt, ist eine andere Frage, die man einstweilen wohl aufwerfen, aber schwerlich beantworten kann.

Viel Staub aufgewirbelt hat die Ableitung des hebräischen Sabbath von den Babyloniern. Auch hier muss man die Laien vor unnötiger Aufregung warnen; denn was ist uns Christen der Sabbath? Die hohe und reine Religion des Christentums, wie sie in der Reformation Luthers wieder erneuert ist, kennt keine heiligen Tage! Jesus hat ungescheut das Sabbathgebot übertreten, und der Apostel sagt, dass uns niemand richten solle über Speise oder Trank, oder in betreff eines Festes oder Neumonds oder Sabbaths (Kolosserbr. 2 16). Der christliche Sonntag ist nicht eine Übertragung des Sabbaths, sondern etwas Neues und Anderes. Religionsgeschichtlich aber liegt die Sache so, dass die Feier eines solchen heiligen Tages in der grossen geschichtlichen Religion ein Überrest aus älterer Zeit ist, da man an Götter glaubte, die ihrer Art nach mit Tagen zusammengehören; ganz klar ist das für das Neumondsfest, das natürlich ursprünglich mit Mondverehrung zusammenhängt. Vor den babylonischen Entdeckungen haben wir die Entstehungsgeschichte des Sabbath nicht gekannt: denn solche Kultussatzungen sind gewöhnlich viel zu alt, als dass es in

einem so jungen Volke wie Israel eine historische Überlieferung über ihren Ursprung geben könnte; so ist es nicht verwunderlich, wenn schon das älteste Israel von dem Ursprung des Sabbath ebenso wenig etwas Sicheres weiss wie von dem der Beschneidung, der Blutenthaltung und vieler anderer Zeremonien [26]). Wenn es aber doch in Israel Erklärungen solcher Kultusgebräuche gibt, wie beim Sabbath die bekannte Deutung, der siebente Tag sei heilig, weil ihn Gott bei der Schöpfung als Ruhetag geheiligt habe, so sind das nachträgliche Deutungen, die geistreich und tief sein mögen, die aber für die wissenschaftliche Erklärung der Zeremonien nicht in Betracht kommen. Wenn wir demnach bei den Babyloniern etwa eine Parallele für den Sabbath finden, so werden wir uns einfach über die Bereicherung unseres Wissens freuen. Und solche Parallele dürfen wir allerdings, wenn auch einstweilen noch mit einiger Reserve, annehmen [27]) und vermuten, dass der hebräische Sabbath aus Babylonien stamme, dem klassischen Lande der Verehrung der Gestirne und ihrer charakteristischen Tage. Freilich ist es wieder eine starke Übertreibung, wenn Delitzsch sagt, dass wir die in der Sabbath- bezw. Sonntagsruhe beschlossene Segensfülle im letzten Grunde jenem alten Kulturvolk verdanken [28]). Denn solche Tage bekommen doch, wenn sie in eine andere Religion übergehen, einen ganz neuen Charakter! Die alten Babylonier haben den Sabbath als Busstag gefeiert, wo man die erzürnten Götter versöhnte, als einen bösen Tag, wo man gewisse Handlungen meiden sollte. Der althebräische Sabbath enthält nichts von solchen Ideen, sondern gilt als fröhlicher Feiertag. Und wie kann man gar von dem Sonntag sagen, seine Segensfülle stamme ursprünglich aus Babel!

Wir übergehn alles Nebensächliche, dessen sich noch sehr viel nennen liesse [29]), und kommen zur Hauptfrage, ob und

wieweit die Babylonier Monotheisten gewesen sind. Hier muss man zunächst feststellen, dass es verschiedene Formen des Monotheismus in manchen Völkern und zu mancherlei Zeiten gegeben hat, dass aber trotzdem das Volk Israel das klassische Volk des Monotheismus ist und bleibt: derjenige Monotheismus, zu dem wir uns bekennen, oder genauer, der der Vorläufer des unsrigen ist, stammt aus dem Judentum; und in Israel ist dieser Monotheismus autochthon entstanden; wir kennen seine Entstehungsgeschichte in Israel sehr wohl. Die babylonische Religion dagegen ist unzweifelhaft polytheistisch, und zwar hat sie eine überaus krasse, groteske Vielgötterei. Wenn sich also in Babylonien einiges an Monotheismus Anklingende finden sollte, so wäre das hier die Ausnahme. Die grosse historische Wirkung, auf die es ankommt, ist in diesem Punkte nicht von Babylonien ausgegangen, sondern von Israel. Delitzsch hat nun auf verschiedene Einzelheiten hingewiesen, zunächst auf gewisse mit el = Gott zusammengesetzte Namen wie »Gott mit mir«, »Gott rief ich an«, »Gott ist gross« u. a., die speziell bei »nordsemitischen Einwanderern« in Babylonien in der Zeit Hammurabi's gebräuchlich gewesen sind. Delitzsch nimmt an, dass diese »Nordsemiten« Verwandte der Hebräer und ebenso wie diese von ältester Zeit her Monotheisten gewesen sind; seine Meinung ist also keineswegs, dass der israelitische Monotheismus in Babylonien entstanden sei. Indes alle diese Kombinationen fallen laut- und klanglos dahin; denn die zitierten Namen sind gar nicht spezifisch-monotheistisch, was Delitzsch von jedem Kenner der Religionsgeschichte hätte erfahren können; die polytheistischen Griechen haben z. B. Namen wie Theophilos = Gottlieb, Theopompos = Gottgesandt, Theodosios = Gottesgabe, Theoxenos = Gottesgast u. a. Die ebenfalls polytheistischen Phönizier, Aramäer und Araber haben sehr viele Namen,

die mit el = Gott zusammengesetzt sind, wie ʿAinel, Auge Gottes, Channel »Gnade Gottes«, ʿAliel, »El ist erhaben« u. a.[30]). Im Vorübergehen sei noch bemerkt, dass alles, was Delitzsch über die keilschriftlichen Namen Ja've-ilu und Jaum-ilu = »Jahve ist Gott« bemerkt[31]), höchst zweifelhaft ist. Die Deutung ist nach dem Urteil berufener Fachgenossen von Delitzsch sehr fraglich und sogar die Lesung des ersten der beiden Namen nicht einmal ganz sicher[32]). Delitzsch hätte aber an der hervorragenden Stätte, an der er sprach, einen besonderen Wert darauf legen müssen, nur ganz Zuverlässiges mitzuteilen. — Nun gibt es noch aus neubabylonischer Zeit eine Stelle, in der verschiedene Götter mit Marduk gleichgesetzt werden, und diese ist allerdings mit Delitzsch als nahezu monotheistisch aufzufassen[33]); aus dieser Stelle geht hervor, dass babylonische priesterliche Weisheit an einem gewissen Punkte der Geschichte erkannt hat, dass die verschiedenen Götter letztlich Erscheinungsformen desselben göttlichen Wesens seien, eine Anschauung, die auch die griechische Popularphilosophie zur Zeit Jesu erreicht hatte. Wir freuen uns einer solchen geistigen Höhe, die durch allen bunten Wahn der Vielgötterei hinauf zu dem Einen dringt. Freilich wird solche Erkenntnis der Weisen in Babylonien ebenso wenig wie in Griechenland die eigentliche Religion beeinflusst haben, in der es vielmehr beim Polytheismus verblieben ist. Mit der monotheistischen Religion Israels ist also diese monotheistische Spekulation doch nur von ferne zu vergleichen.

Es wird dem Leser aufgefallen sein, dass wir bisher nur von lauter Einzelheiten gesprochen haben. Das hat seinen guten Grund. Denn die babylonische Religion ist uns einstweilen erst in Bruchstücken bekannt, während die israelitische freilich in ihren wesentlichen Zügen und ihren historischen Epochen klar vor uns liegt. Was man gegen-

wärtig geben kann, wenn man den Einfluss Babels auf Israels Religion behandeln will, ist also höchstens das, dass man, natürlich mit aller Reserve, diejenigen Bereiche absteckt, in denen Übertragung babylonischen, mehr oder weniger religiösen Materials auf Israel stattgefunden haben kann; das sind vor allem Sagen und Mythen; ferner Kultussatzungen, die vielleicht in weitem Umfange babylonischen Ursprungs sind; ferner Rechtssatzungen, die ja in der Antike stets mit der Religion irgendwie zusammenhängen; sodann Kosmologie, die Anschauung von der Art und Teilung der Welt; ferner Volksglaube von himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen allerlei Art, von Engeln und Dämonen; ferner Berechnungen über Dauer und Epochen der Welt, prophetische und apokalyptische Bilder. Die wertvollsten Stücke sind vielleicht religiöse Lieder, die zusammen mit gewissen Kultussatzungen durch die Länder gewandert sind: wir haben babylonische Psalmen, die den hebräischen, wenn auch religiös weit unterlegen, so doch der Form nach verwandt sind. Das meiste aber von diesem ganzen Stoff hängt, wenigstens in Israel, mit der eigentlichen Religion nur lose zusammen oder ist, wie wir an der Sintflut- und Schöpfungsgeschichte gesehen haben und ebenso an den religiösen Liedern zeigen könnten, in stärkster Weise israelitisiert worden. Wenn man auf das Wesentliche, Ausschlaggebende sieht, so muss man doch anerkennen, dass Israels Religion in der klassischen Zeit Babel gegenüber selbständig ist.

Auch eine Parallele zwischen den beiden Religionen können wir einstweilen noch nicht ziehen. Delitzsch hat das versucht, aber ist doch dabei in Einzelheiten stecken geblieben. Und er ist dabei — wir berufen uns in dieser Sache auf das Urteil aller Kenner — durchaus parteiisch verfahren: er erhebt die Babylonier und setzt Israel möglichst herunter. So ist es eine starke Ungerechtigkeit, wenn

Delitzsch behauptet, dass sich in Babylonien und Israel »die gleichen naiven Vorstellungen von der Gottheit« fänden: wie in Babel die Götter ässen und tränken, sich wohl auch zur Ruhe begäben, so gehe Jahve zur Zeit der Abendkühle im Paradiese spazieren und labe sich an dem lieblichen Geruche der Opfer Noahs. Nun kann es aber für den gerechten Beurteiler kein Zweifel sein, dass die Gottesanschauung der Babylonier bei weitem naiver ist als die israelitische; man denke nur an die Art, wie die Götter in der Sintflutgeschichte auftreten, wo sie wie Hunde am Himmel kauern! Auch im Alten Testament gibt es gelegentlich starke Anthropomorphismen, die aber längst nicht so krass sind, wie es in Babel üblich ist: dass Jahve isst und trinkt, hat das historische Israel niemals gesagt. Solche derben Anthropomorphismen sind im Alten Testament Archaismen, die in den uralten Sagen von der Sintflut und vom Paradiese stehen geblieben, aber von der fortschreitenden Religion überwunden worden sind. Entschuldbar mag dies Verfahren von Delitzsch deshalb sein, weil der unverständige Eifer einiger theologischer Gegner ihn geärgert hatte. Wir aber wollen nicht parteiisch sein, sondern möglichst objektiv und gerecht. Wir haben durchaus nicht die Absicht, uns die offenkundigen Schwächen Israels, die auch zuweilen im Alten Testamente zum Ausdruck kommen, zu verhehlen, und wir haben keineswegs das Bedürfnis, in Israel alles herrlich und schön zu finden. Der jüdische Monotheismus z. B. ist — das erkennen wir unumwunden an — vielfach von einem Hass und manchmal einem blutroten Hass gegen die Heiden befleckt, den man historisch aus den jammervollen Verhältnissen des stets gedrückten Judentums verstehen mag, den wir aber in keinem Fall in unsere Religion mit hineinnehmen wollen; das Gebet »schütte deinen Grimm aus auf die Heiden« mag ein Goeze verteidigen, aber wir nicht.

Andrerseits wollen wir, was die Babylonier Hohes hervorgebracht haben, auch in der Religion, sicherlich nicht verringern. Die Götterhymnen der Babylonier, die sich manchmal zu hohem Schwunge erheben, und ihre Busspsalmen, in denen nicht selten starkes Sündengefühl hindurchklingt, treffen bei uns auf ein empfängliches Ohr; wir freuen uns über die uralte, bewunderungswürdige Gesittung dieses Volks, von der Israel manches hätte lernen können. Aber wenn babylonische und biblische Religion verglichen werden sollen, welcher Unparteiische kann da zweifeln, auf welche Seite er sich zu stellen hat? Dort der krasse Polytheismus, hier in der klassischen Zeit der Monotheismus; die babylonische Religion ganz durchzogen von Zauberei, die den grossen Propheten Israels tief zu Füssen liegt; dort die Verehrung der Bilder, hier die Bildlosigkeit des jüdischen Kultus[34]); dort die Verbindung der Götter mit der Natur, hier aber erhebt sich der religiöse Gedanke in der klassischen Zeit zum Glauben an Einen Gott, der über der Welt steht; dort die religiöse Prostitution, die einst auch Israel überschwemmt hat, die aber hier verscheucht ist durch den heiligen Sturm der Prophetie! Das schönste Gut Israels aber ist der Satz seiner Propheten, für den sie leidenschaftlich eifern, der Satz, dass Gott keine Opfer und Zeremonien begehre, sondern Frömmigkeit des Herzens und Gerechtigkeit der Taten; diese innerste Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit ist es vor allem, wodurch Israels Religion turmhoch über alle übrigen Religionen des alten Orients hervorragt! Das ist Israels Vermächtnis an die Menschheit und bleibt es, wenn auch das Judentum dieser gewaltigen Idee wieder untreu geworden ist. Und wo hat die babylonische Welt Gestalten hervorgebracht wie die grossen religiösen Figuren der Propheten, den zornigen Amos, den majestätischen Jesaias, den tiefen und zarten Jeremias, von Mose und Elias ganz zu

schweigen. Die israelitischen Propheten des Exils haben sich über die Religion Babels, die sie vor Augen hatten, trotz des Pompes und Prunkes, mit dem sie auftrat, obwohl diese Götter die Götter des Weltreichs waren, das Juda in den Staub geworfen, hocherhaben gefühlt; sie haben sie gewiss nicht gerecht beurteilt, wie das im Kampfe der Religionen zu geschehen pflegt; aber sie haben im Grunde doch Recht gehabt. Bêl ist gefallen und Nebô gestürzt, aber durch die Jahrtausende erschallt der brausende Jubelruf der Sänger Israels: wer ist, Jahve, wie du unter den Göttern! Die Götter der Babylonier sind, als ihre Zeit gekommen war, dahingegangen; dem Gotte des kleinen Judas sind, als die Zeit erfüllt war, die Herzen der Heiden zugefallen. Dies ungeheure geschichtliche Ereignis, unter dessen Einfluss die ganze folgende Weltgeschichte steht, muss eine ungeheure Ursache haben; und was ist diese Ursache, was kann sie anders sein, als die entschiedene Überlegenheit dieser Religion über die andern?

Und nun zum Schluss die Frage: dürfen wir fortfahren, von Gottes Offenbarung in Israel zu reden? Delitzsch hat sie verneint. Freilich zeigt sich hier am deutlichsten, dass ihm die eigentliche theologische Fachbildung fehlt; seine Stellung ist daher unklar und unzulänglich; wir wollen versuchen, Delitzsch' Standpunkt klar zu legen, in der Hoffnung, wenigstens die Hauptsache richtig zu treffen. Der Begriff der Offenbarung, den er voraussetzt, ist der supernaturale, altkirchliche, den man noch jetzt im populären Bewusstsein mit diesem Wort zu verbinden pflegt. Darnach steht »Offenbarung« in begrifflichem Gegensatz gegen alles Menschliche; der Glaube, die alttestamentliche Religion sei »Offenbarung«, schliesst also in diesem Sinne alle menschliche Mitwirkung und historische Entwicklung aus. Diesen Satz, dass die alttestamentliche Religion in diesem

Sinne auf Offenbarung beruhe, bemüht sich Delitzsch nun zu widerlegen, indem er auf allerlei Widersprüche und Schwierigkeiten im Alten Testament hinweist; er zeigt z. B., dass der Gott, der nach dem Zeugnis der Propheten jedes äussere Opfer verschmäht, unmöglich zugleich die Zeremonialgesetze der späteren jüdischen Gesetzgebung im sogegenannten »Priesterkodex« verordnet haben könne. Oder er weist auf die mancherlei heidnischen Parallelen hin, die es für alttestamentliche Gesetze gibt: Sabbath, Neumond, Schaubrote, Beschneidung haben nicht nur die Israeliten, sondern andere Völker auch. Oder er zeigt, dass es im Alten Testament auch rein profane Stücke gibt, wie das Hohe Lied, eine Sammlung hebräischer Liebeslieder, die mit Religion überhaupt kaum etwas zu tun haben. Wir können uns diese Argumentationen von Delitzsch, wenn wir auch manche Abstriche im einzelnen machen müssen, wohl aneignen. Wir begrüssen Delitzsch als einen Bundesgenossen im Kampfe gegen den Wahn, als ob das Alte Testament wörtlich von Gott eingegeben, und als ob seine Religion gewissermaassen vom Himmel gefallen, ohne menschliches Zutun und ohne Geschichte entstanden sei. Nur freilich, dass uns diese, meist etwas äusserlichen, ja geradezu groben Beweisführungen in keiner Weise imponieren; denn dieser Bundesgenosse kommt etwas spät. Der Theologe, der die Geschichte seiner Wissenschaft kennt, weiss, dass solche Polemik gegen den Supernaturalismus seit zwei Jahrhunderten besteht, und oft mit viel grösserem Material als das geringe, das Delitzsch in der Eile zusammengerafft hat, aufgetreten ist. Und diese jahrhundertjährige Polemik hat seit lange ihre Früchte getragen. Die Gegner, die Delitzsch bekämpft, existieren, wenigstens unter den akademischen Theologen nicht mehr; und die Türen, die er mit so schönem Eifer einrennt, stehen schon lange offen. Die evangelische Theologie hat in allen Lagern jenen orthodoxen Inspi-

rationsglauben längst fallen lassen, und auch der Glaube, dass die alte israelitische Religion nicht geschichtlich, sondern rein-übergeschichtlich, -übernatürlich entstanden sei, wird schwerlich von irgend einem evangelischen deutschen Theologen verteidigt. Das ist auch Delitzsch nicht unbekannt. Immerhin wirkt die alte Anschauung, zumal in manchen Kreisen, die von der wissenschaftlichen Theologie nicht viel wissen, noch nach; vielfach ist, auch unter Theologen, der prinzipielle Unterschied der alten supernaturalistischen und der modernen religionsgeschichtlichen Betrachtung nicht völlig klar erkannt; man hat sich manchmal mit halben Vermittlungen begnügt. So mag man Delitzsch in diesem Punkte immerhin gewähren lassen; nur möge er seine Ausdrücke, wie es sich bei solchen heiligen Dingen geziemt, zarter wählen, und er möge sich nicht dem Glauben hingeben, als habe er hier eine bedeutsame theologische Frage »aufgerollt« [35]).

Nun glaubt aber Delitzsch, indem er den Begriff der »Offenbarung« in diesem Sinne als unmöglich erweist, die Offenbarung überhaupt gestürzt zu haben. »Offenbarung« ist ihm eben nur die supernaturale; er weiss es zwar, dass es unter den Theologen seit langer Zeit einen andern Begriff von Offenbarung gibt; aber diesen kann er nur für eine »Verwässerung« des altkirchlichen Begriffs halten [36]).

Wie steht es mit diesem modernen Begriff der Offenbarung? Wir schicken voraus, dass wir, indem wir über solchen Begriff handeln, den Boden der Geschichtswissenschaft verlassen und über die Frage sprechen, wie Geschichtliches vom Standpunkt der Religion, des Glaubens ab zu beurteilen sei. Nun glaubt die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart, ein tieferes Verständnis der Offenbarung zu besitzen, wonach Göttliches und Menschliches nicht äusserlich neben einander stehe, sondern innerlich in einander liege. Die Geschichte der Offenbarung vollzieht

sich danach unter den Menschen nach denselben psychologischen Gesetzen wie alles menschliche Geschehen. Aber das Auge des Glaubens sieht in der Tiefe dieses Geschehens den Gott, der zu der Seele spricht, und der sich dem aufschliesst, der ihn von ganzem Herzen sucht. Gottes Offenbarung erkennen wir in den grossen Personen der Religion, die in ihrem tiefsten Innern das heilige Geheimnis erfahren und mit Flammenzungen davon reden; Gottes Offenbarung sehen wir in den grossen Wendungen und wunderbaren Fügungen der Geschichte. Kinderglaube meint, in alter und neuer Zeit, Gott habe die Tafeln des Gesetzes mit eigner Hand beschrieben und dem Mose überreicht; der Glaube der Erwachsenen und Reifen weiss, dass Gott seine Gebote mit seinem Finger in die Herzen seiner Auserwählten schreibt.

Haben wir nun das Recht, eine solche Offenbarung in Israels Religion zu sehen? Sicherlich! Denn was ist das für eine Religion? ein wahres Wunder Gottes unter den Religionen des antiken Orients! Was fliessen hier für Ströme der hinreissenden Begeisterung für den majestätischen Gott, der tiefen Ehrfurcht vor seinem heiligen Walten und des unerschütterlichen Vertrauens zu seiner Treue! Wer diese Religion mit gläubigem Auge betrachtet, der wird mit uns bekennen: diesem Volke hat sich Gott erschlossen! Hier ist Gott näher gewesen und deutlicher erkannt als sonst irgendwo im alten Orient, bis auf Jesum Christum, unsern Herrn! Dies ist die Religion, von der wir abhängig sind, von der wir noch immer zu lernen haben, auf deren Boden unsere ganze Kultur gebaut ist; wir sind Israeliten in der Religion, so wie wir Griechen sind in der Kunst und Römer im Recht. Mögen die alten Israeliten also in vielen Dingen der Kultur tief unter den Babyloniern stehen, so stehen sie doch hoch über ihnen in der Religion; Israel

ist und bleibt das Volk der Offenbarung. Ist das nun wirklich eine »Verwässerung« des Begriffs der Offenbarung, wie Delitzsch meint? Nein, wir denken, das ist eine Vergeistigung und Vertiefung!

Delitzsch aber wird man psychologisch so verstehen dürfen, dass er in den Kreisen, aus denen er stammt, und in denen er vormals über Theologie unterrichtet worden ist, nur eine ziemlich krasse, um es mit starkem, aber deutlichem Worte zu sagen mythologische Anschauung von Offenbarung empfangen hat, und dass er sich jetzt, da er ihre Unhaltbarkeit erkannt hat, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, mit Eifer und Zorn gegen diesen Begriff wendet, ohne ihn doch wirklich innerlich überwunden und eine zugleich der Wissenschaft und der Religion genügende Stellung gewonnen zu haben. So hat er sich binnen Jahres Frist durch seine theologischen Gegner zu viel exponierteren Positionen drängen lassen, als die er ursprünglich eingenommen hatte; denn noch in seinem ersten Vortrage hat er die Losung ausgegeben, dass man die Religion der Propheten, Psalmisten und Jesu von »rein menschlichen Vorstellungen«, die ihr noch anhaften, zu befreien habe [37]): damals scheint er also noch geglaubt zu haben, dass die Religion der Propheten als solche nicht »rein menschlich« sei. Auch jetzt unterscheidet er im Buche Jonas die »menschliche Form« vom eigentlichen Inhalt; der Inhalt ist also, wenn wir Delitzsch recht verstehen, nicht »menschlich« [38]). Ganz unbegreiflich ist es, wenn Delitzsch mit seiner Leugnung der Offenbarung keineswegs unserm Gottesglauben und wahrhafter Religiosität schaden will [39]); aber ist unser Gottesglaube denkbar ohne den Glauben, dass dieser Gott sich den Menschen in der Geschichte offenbare? Oder erkennt Delitzsch in Jesus eine schlechthin supernaturale Offenbarung an? Man darf es vielleicht nach der

Art, wie er von Jesus spricht, annehmen; jedenfalls würde das eine sehr starke Inkonsequenz sein, wenn er hier von seiner Weltanschauung — denn darauf und nicht auf Einzelheiten kommt es an — eine Ausnahme zuliesse. Gelegentlich heisst es bei Delitzsch, dass die moderne theologische Überzeugung, dass alle göttliche Offenbarung eine menschlich vermittelte sei, die sich deshalb auch allmählich geschichtlich entwickelt habe, auch seine eigene sei [40]). So ist er also schliesslich ganz mit uns einverstanden?! Aber noch auf derselben Seite [41]) widerruft er dies Zugeständnis. Und an anderer Stelle redet er von der Gottesoffenbarung, die wir ein jeder in uns in unserem Gewissen tragen [42]); das ist also, wenn auch sehr rationalistisch ausgedrückt, eine nicht-supernaturale Offenbarung, die er anderwärts bekämpft. Ein wahres Labyrinth von Widersprüchen! Auf welcher theologischen Höhe Delitzsch steht, zeigen Äusserungen von ihm wie die: gibt es denn noch einen Glauben ausser dem Bibelglauben? [43]) — man traut seinen Augen nicht, wenn man das liest! — oder gar: die Menschheit hätte eine persönliche Gottesoffenbarung, wegen ihres vermeintlichen Frevels an den Zehn Geboten, gar nicht verdient [44]) — was für ein Ungedanke! denn was haben wir überhaupt von Gott »verdient«?

Wenn wir Delitzsch also recht verstehen, so ist er ein Rationalist alten Schlages, der vom Supernaturalismus herkommt und diesen als seinen eigentlichen Gegner erbittert bekämpft, obwohl ihm selber auch noch einige Eierschalen des Supernaturalismus anhaften, der aber zu der Erkenntnis, dass die Geschichte die eigentliche Stätte der Offenbarung Gottes sei, noch nicht durchgedrungen ist. Man kann nicht umhin, festzustellen, dass solcher geschichtsloser Rationalismus ziemlich die dürftigste Auffassung von Religion ist, die

je existiert hat, und dass wir uns bisher dem Wahne hingegeben hatten, dass solche theologische Stellung längst überwunden sei und nicht wiederkommen werde.

Wie wird der Fortgang der ganzen »Bibel- und Babel-« Bewegung sein? Man darf es mit grosser Sicherheit voraussagen. Der Sensation wird in nicht allzu ferner Zeit die Ernüchterung folgen; ein neues aktuelles Ereignis wird »Bibel und Babel« ablösen. Auch Delitzsch' Vorträge, die weder neues Material gebracht haben noch theologisch etwas Besonderes zu sagen vermochten, werden im Publikum bald vergessen sein; die Geschichte der Wissenschaft wird sie künftighin schwerlich erwähnen. Was aber als Folge der ganzen Erregung überbleibt, das ist, so dürfen wir hoffen, und dafür dürfen wir Delitzsch trotz allen Widerspruches, den wir gegen ihn erheben mussten, dankbar sein, ein dauerndes Interesse der Gebildeten für babylonische und biblische Forschungen — mögen die Interessenten fortan zu soliden, fachmännisch-unanfechtbaren Publikationen greifen —, zugleich aber, so müssen wir fürchten, ein Misstrauen weiter Kreise gegen die Kirche und die Schule, die die theologische Wissenschaft und ihre gesicherten Resultate leider so lange ignoriert haben. Möge die evangelische Kirche und Schule aus den Erfahrungen dieser Tage eine Lehre ziehen und sich ihrer Aufgabe bewusst werden, der Gemeinde den Glauben in einer Form darzubieten, die keine historische Kritik anzutasten vermag.

Anmerkungen.

1) Im I. Vortrag[2] S. 4.

2) Nur mit gemischten Empfindungen kann man auch Delitzsch' Äusserung im II. Vortrag S. 14 lesen, wonach er von den babylonischen Denkmälern, »die unsre Expedition heben wird«, für das sprachliche Verständnis des Alten Testamentes bedeutendere und raschere Fortschritte erwartet, als solche innerhalb zweier Jahrtausende ihm beschieden gewesen. Man wird niemandem verdenken, wenn er über den Wert seines Forschungsgebietes hoch denkt; und auch wenn er diesen Wert bedeutend überschätzt, doch noch solche menschliche Schwäche gern verzeihen. Aber man muss von seinem Nächsten auch nicht zu viel Geduld verlangen. Wer zum Kampfe auszieht, rühme sich nicht wie der, der heimkehrt.

3) Delitzsch spricht im I. Vortrag[2] S. 38. 39 mehrere Male von dem Scheol; das Wort ist femininum.

4) Delitzsch zitiert im II. Vortrag S. 26 lô tiqtol, »du sollst nicht töten«; es heisst in Wirklichkeit an beiden Stellen (2. Mose 20_{13} 5. Mose 5_{17}) lô tirṣaḥ, »du sollst nicht morden«. »Wir Gelehrten machen es jedem von uns zu schwerem Vorwurf, wenn er die Inschrift eines beliebigen Menschen — — — auch nur in Einem Schriftzeichen ungenau oder gar falsch wiedergibt« (II S. 21).

5) Ganz verfehlt ist es, wenn Delitzsch bei der bekannten Stelle 1. Mose 1_{27} »Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach Gottes Bilde schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie«, eine polytheistische, Götter und Göttinnen unterscheidende Auffassung für möglich hält (I[2] S. 64). Sicherlich ist dies nicht die Meinung des streng monotheistischen Schriftstellers von 1. Mose 1 gewesen; ebenso wenig aber hat man irgend einen Grund, diese krass-

polytheistische Auffassung als ursprüngliche Meinung des Stoffes anzusehen; vielmehr heisst es einfach: 1) der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen; 2) als die Menschen geschaffen wurden, waren sie Mann und Weib.

Wie Delitzsch in der Stelle Hiob 24 18f. die spätjüdische Vorstellung von der doppelten Vergeltung in der Unterwelt finden kann (I² S. 39), ist mir unverständlich.

Aus Jes 66 24 (»ihr Wurm stirbt nicht, und ihr Feuer verlöscht nicht«) folgert Delitzsch, dass die Feuerbestattung im Alten Testament als mit der Beerdigung auf ganz gleicher Linie stehend erachtet werde; auch dies nicht ohne den leidigen Nebenblick auf Modernes, denn er schliesst aus dieser Stelle, dass der Feuerbestattung von biblischer Seite nicht das Mindeste entgegenstehe (I² S. 69). Diese Auffassung der Stelle ist aber unrichtig; vielmehr ist uns wohl bekannt, dass die übliche, ehrenvolle Bestattungsweise im alten Israel das Begraben war, während das Verbrennen des Leichnams als grauenvolle Schändung galt. Jes 66 24 handelt es sich aber gar nicht um regelmässige Bestattung, sondern um das grausige Schicksal der Abtrünnigen, die, von Gottes Gericht getroffen, tot auf dem Felde liegen bleiben, faulend oder durch Feuer verbrannt.

Auch die Übersetzung von Hab 3 4 »Hörner an seiner Seite« (II S. 31) ist ein starkes Stück; der Parallelismus (nōgāh, Glanz) und der Zusammenhang (Gott hüllt sich darin ein) zeigen vielmehr, dass das Wort »Strahlen an seiner Seite« zu übersetzen ist. So fällt Delitzsch' Meinung, auch Israel habe sich seinen Gott wie die Babylonier ihre Götter gehörnt vorgestellt, in sich zusammen.

6) Die Behauptung, das Jonaslied sei ein Mosaik von Psalmstellen (II S. 16), ist meiner Meinung nach ebenso unrichtig, wie die, Ps 45 sei ein einfaches »Minnelied« (II S. 19); zum mindesten hätte Delitzsch diese Aufstellungen vorsichtiger aussprechen sollen.

Die Bemerkung, dass »wir« noch heute den Berg Sinai in der Gebirgsgruppe der Sinaihalbinsel suchen (II S. 22), ist so allgemein nicht richtig; vielmehr glauben viele Neuere, dass er dort nicht gelegen haben könne; auch hier erweist sich Delitzsch als nicht genügend orientiert.

Delitzsch' Polemik gegen die moderne alttestamentliche Textkritik (II S. 14) trifft nicht zu. Selbstverständlich ist das reich-

haltige assyrische Lexikon für das lückenhafte hebräische von allergrösstem Wert; so mag es auch gelingen, mancherlei Stellen, die schon von unserer Wissenschaft aufgegeben waren, oder denen man nur durch Textänderung beizukommen hoffen durfte, durch Hinweis auf Babylonisches zu erklären. Dadurch aber wird die gesicherte Erkenntnis unserer Generation von Gelehrten, dass viele Stellen des Alten Testaments verderbt sind, in keiner Weise aufgehoben.

Die etymologische Erklärung von »Jahve« als des »Seienden« ist ebenso zweifelhaft als die von »El« (Gott) als des »Ziels«. Delitzsch hätte solche Erklärungen nicht ohne starke Reserve aussprechen dürfen. Für »Jahve« hat er das getan (I² S. 47), für »El« unterlassen (I² S. 45).

7) An vielen Stellen tritt hervor, dass ein eigentlich historisches Verständnis des Alten Testaments Delitzsch nicht recht liegt; dies wäre für einen Assyriologen, der bei seinem Fach bleibt, kein Vorwurf.

Am stärksten zeigt sich dies darin, dass Delitzsch den Gott, der dem Mose am Sinai unter Donner und Erdbeben erscheint, »den Allumfasser, den Allerhalter« nennt (II S. 21): Delitzsch setzt in Eins den Gottesbegriff des Mose und den des — Faust!

Ein auffallender Fehler gegen religionsgeschichtliche Exegese ist auch die Übersetzung von 1. Mose 12 8, wonach Abram im Namen Jahves »gepredigt« haben soll (II S. 29); gepredigt? wem den gepredigt? doch nicht etwa den Kanaanäern?! Das betreffende Wort bedeutet an jener Stelle, wie wohl alle Modernen anerkennen, nicht ein »Predigen«, sondern ein »Anrufen«, wie es im antiken Kultus geschieht.

Wenn Moses die von Gottes Hand beschriebenen Tafeln im Zorn zerschmeisst, so müsste ihn, meint Delitzsch, ein einstimmiger gellender Vorwurf aller Völker der Erde treffen (II S. 21)! Wie viel höher ist der Standpunkt der alten Volkserzählung, die so den furchtbaren Zorn des Heros über Israels Sünde darstellt, dass er die göttlichen Tafeln in sinnlosem Grimm zu Boden wirft. Was hätte Michel Angelo gesagt, wenn er diese prosaische Bemerkung von Delitzsch gekannt hätte!

Im Buche Hiob grenzen einige Worte, so meint Delitzsch II S. 19, an Blasphemie und schliessen daher aus, dass das Alte Testament ein geoffenbartes Religionsbuch sei. Wie viel grösser

und freier sind darin die Schöpfer des Kanons gewesen, die den Hiob in der heiligen Schrift ertragen haben trotz seiner scheinbaren Blasphemien. Denn was sind das für Blasphemien? Gewaltigste Ergüsse eines heroischen Menschen, der seinen Gott, den Halt seines Lebens, zu verlieren fürchtet, der um Gott und Gerechtigkeit streitet, mit Tränen der Verzweiflung im Auge!

Das 5. 6. 7. Gebot sei, so meint er II S. 28, dem Selbsterhaltungstrieb entsprungen. Wirklich nur dem Selbsterhaltungstrieb? — Die volkstümlichen Gesetze Israels seien »zwecks höherer Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit auf Jahve selbst als den höchsten Gesetzgeber zurückgeführt« (II S. 23). Delitzsch versteht hier ganz in der Weise des alten Rationalismus aus bewusster Absicht, was in Wirklichkeit absichtslos, naiv, wie selbstverständlich entstanden ist. Die uralten Satzungen, so ist jedes antike Volk überzeugt, sind nicht von der lebenden Generation noch von den Vätern noch von Menschen überhaupt geschaffen; dazu sind sie viel zu weise und wunderbar; sondern sie sind von der Gottheit selbst gegeben. Ganz anders ist dieselbe Behauptung entstanden, wenn sie nicht wie im alten Israel vom volkstümlichen altererbten Gesetz, sondern vom soeben gemachten Gesetz auftritt; das letztere gilt von Hammurabi.

Unhistorisch ist es auch, wenn Delitzsch meint, die Idee der Uroffenbarung werde schon durch Einen Vers des Alten Testamentes Lügen gestraft (II S. 3. 37); aber ist denn das Alte Testament ein System, in dem es keinen Widerspruch geben kann, oder enthält es nicht vielmehr eine bunte Fülle von Urkunden aus einem grossen religionsgeschichtlichen Prozess, in dem es gar vielerlei verschiedene Positionen gegeben hat? Wenn also wirklich Eine Stelle eine Uroffenbarung ausschliessen sollte, warum sollte nicht eine andere diese Idee enthalten?

Den im Buche Daniel gesammelten Flugschriften wirft Delitzsch »Irrtümer und Nachlässigkeiten« vor (II S. 16); aber die Legenden des Buches enthalten Volksüberlieferung, die man gar nicht nach dem Maasse der strengen Geschichte messen darf!

Als Zeichen der Frivolität, mit der man die Zehn Gebote behandelt habe, führt Delitzsch auch die in der lutherischen Kirche übliche Zählung der Gebote an, wonach die beiden ersten zusammen gerechnet werden (II S. 20). In der Sache hat Delitzsch unzweifelhaft Recht; aber wer wird eine so geringe Kleinigkeit anführen,

um daraus zu erweisen, die Menschheit hätte eine weitere Gottesoffenbarung nicht verdient! Warum nicht einer modernen Kirche konzedieren, dass sie sich für ihre praktischen Zwecke das antike Material in ihrer Weise zurechtlegt?

Darin, dass andere Geschlechter ein anderes Verständnis der heiligen Geschichte gehabt haben — was dem historischen Sinn selbstverständlich ist — vermag sich Delitzsch nicht zu finden; in antiken Schrifterklärungen wie Hebr 1 8f. vermag er nur Verirrungen zu sehen (II S. 19). Er tadelt es gar, dass das Wort »vom Wurm, der nicht stirbt«, in den Beschreibungen Jesu vom Höllenfeuer stehe, wo es »nicht passe« (I² S. 69); so setzt Delitzsch unsere oder seine moderne Auffassung als die selbstverständliche voraus und verlangt auch von dem neutestamentlichen Zeitalter, dass es diese Erklärung befolge! Übrigens, benutzt Delitzsch im Neuen Testament keine kritische Ausgabe? Hätte er eine moderne kritische Ausgabe eingesehen, so würde er bemerkt haben, dass Mk 9 44. 46, die er neben V. 48 zitiert, gegenwärtig für unecht gehalten werden, und dass, da nur V. 43 f. (und ev. 45 f.), aber nicht V. 47 f. vom Höllenfeuer reden, seine ganze Bemerkung dahinfällt. Aber was würde Delitzsch wohl von einem Theologen sagen, der in assyriologischen Dingen so unkritisch verfahren würde? Und warum redet Delitzsch über Neues Testament, in dem er doch offenbar nicht zu Hause ist?

Sehr ungeschichtlich ist auch die Art, wie er die Bedeutung von El »Gott«, das nach ihm ursprünglich »Ziel« heissen soll, erläutert. Die Gottheit sei das Ziel, das heisse, sie sei das Wesen, nach welchem wie nach ihrem Ziele die Augen des himmelwärts schauenden Menschen sich richten, nach welchem das menschliche Herz sich sehne, heraus aus der Unbeständigkeit und Unvollkommenheit des irdischen Lebens (I² S. 45 f.)! Was für eine krasse Modernisierung! Als ob es für den »Menschen« selbstverständlich sei, dass er die Gottheit im Himmel suche, und dass er sich danach sehne aus der Unbeständigkeit dieser Welt!

Unhistorisch ist es auch, wenn Delitzsch behauptet, 1. Mose 1 enthalte nicht die Idee, dass Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden sei, weil hier die Frage, woher das Chaos stamme, unbeantwortet bleibe (I² S. 65). Aber die Idee des »Schaffens« hat ihre Geschichte; daher kann man wohl sagen, dass diese Idee in 1. Mose 1 eben wegen des Chaos noch nicht

bis zur letzten Konsequenz durchdacht sei; aber man darf nicht bezweifeln, dass der priesterliche Verfasser des Stücks diese Idee habe ausdrücken wollen. Aber solche feineren Unterschiede darf man bei Delitzsch nicht suchen.

Nach 5. Mose 4 19, einer Stelle, die übrigens den Alttestamentlern selbstverständlicher Weise wohl bekannt ist, obwohl sie Delitzsch (II S. 3) »vergessen« nennt, hat Gott das Heer des Himmels, d. h. die Gestirne den Völkern zugeteilt. Delitzsch missversteht die Stelle ganz, wenn er meint, Gott selber habe also alle Heiden der Gottlosigkeit preisgegeben (II S. 36 f.); vielmehr ist die Meinung des Verfassers, dass die Gestirne wirklich göttliche Wesen, wenn auch Jahve untergeordnet seien. Ganz unmethodisch ist es weiter, wenn Delitzsch hiermit nun noch 5. Mose 7 2 kombiniert, wonach Jahve Israel befiehlt, die Völker Kanaans auszurotten, und wenn er es einen »furchtbaren« Gedanken nennt, dass Jahve die Völker, die er selbst der Gottlosigkeit preisgegeben habe, eben deshalb so erbarmungslos bestrafe. Delitzsch kombiniert so Stellen, die innerlich nicht zusammengehören; er behandelt das Buch 5. Mose, als wenn es zugegebenermaassen das Werk Eines Verfassers wäre: das ist eine Methode, die wir wissenschaftlichen Forscher unter uns nicht dulden würden. Dass aber beide Stellen innerlich nicht zusammenhängen, ist klar: 5. Mose 7 2 setzt in keiner Weise voraus, dass der Götzendienst der Kanaanäer von Jahve stamme. Übrigens heisst es hier auch nicht, dass Jahve die Völker Kanaans »wegen ihrer Gottlosigkeit« vernichten wolle, sondern vielmehr, damit sie Israel nicht zu ihrem Götzendienst verführen.

Andere Beispiele im folgenden.

8) Hammurabi § 196 ff.; 2. Mose 21 24 f. 9) ibid. § 170 f.; Ps 2 7. 10) ibid. § 192, 282; Hos 1. 2. 11) ibid. § 244, 266; 1. Mose 31 39. 12) ibid. § 9. 13) ibid. § 144; 1. Mose 16. 14) 1. Mose 16. 15) Hammurabi § 146.

16) Eine ausführlichere Behandlung der babylonisch-israelitischen Beziehungen in der Urgeschichte findet der Leser aus der Feder des Verfassers in der »Christlichen Welt« 1903 No. 6 Sp. 121 ff.

17) Vgl. Usener, Sintfluthsagen S. 248 ff.

18) I² S. 32. 19) I² S. 31; andere Fälle im folgenden.

20) Doch wäre zwischen babylonischem abûbu (Sintflut) und hebräischem mabbûl ein Zusammenhang denkbar, vgl. Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«³ S. 546.

21) I S. 29; in der zweiten Auflage hat Delitzsch diesen Ausdruck verändert, freilich auch diesmal ohne ein Wort über den besonderen Wert der israelitischen Überlieferung hinzuzufügen.

22) II S. 33.

23) Die Hauptstellen sind Ps 104 5ff. 46 3f. Jes 17 12—14. Jes 51 9f. Ps 89 10ff. Hiob 26 12. 9 13. Ps 74 12ff. Jes 27 1. Dan 7. Offenbarung Joh. 12. 13. 17. Eine ausführliche Behandlung dieser Stellen in meinem Werke »Schöpfung und Chaos« S. 29—114.

24) Befremdlich ist Delitzsch' Bemerkung über Quellenscheidung in der Paradiesesgeschichte (I^2 S. 67): eine ältere Form schimmere noch durch die Erzählung hindurch, die nur Einen Baum in der Mitte des Gartens, nämlich den Lebensbaum gekannt habe. Der Unkundige muss Delitzsch' Worte hier so missverstehen, als ob er hier etwas Neues und Eigenes (»wie mir wenigstens scheint«) vortragen wolle. Nun ist aber diese Vermutung, dass eine ältere Rezension der Erzählung nur Einen Baum gekannt habe, schon seit lange (durch Budde) ausgesprochen worden und wohl allgemein anerkannt. Man nimmt aber an, dass dieser Eine Baum der Baum der Erkenntnis gewesen sei. Beruhen Delitzsch' Worte hier nur auf einer Verwechselung? Oder glaubt er wirklich, hier etwas Besonderes sagen zu können? Im letzteren Falle hätte er seine Meinung ausführlicher darlegen und begründen müssen: die Argumente, die er andeutet, sind bisher für die andere Vermutung verwandt worden. — Bemerkt sei noch, dass die babylonische Sage von Adapa einige der hebräischen Paradieseserzählung ähnliche Motive enthält. 25) II S. 15.

26) Delitzsch (I^2 S. 28), der sich mit religionsgeschichtlichen Untersuchungen nicht zu beschäftigen scheint, findet es »denkwürdig«, dass die israelitische Tradition selbst über den Ursprung des Sabbathtages nicht mehr sicheren Bescheid wisse; der Religionshistoriker findet das einfach selbstverständlich.

27) Vgl. Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«^{3} S. 592ff. 28) I^2 S. 29.

29) Der Stoff, den Delitzsch beim Vergleich beider Religionen zusammenträgt, ist sehr verschiedenartig: teils handelt es sich um solche Stücke, in denen Israel von Babel abhängig ist; teils um Fälle, wo nur eine gewisse Ähnlichkeit vorliegt, ohne dass deshalb Abhängigkeit anzunehmen wäre; manchmal sind es so allgemeine Ähnlichkeiten, wie sie sich in der Antike überall finden, wie z. B.,

dass sich die Gottheit im Traum oder durch Mittelspersonen offenbart. Solche letzteren Fälle würde ein Forscher, der in der Religionsgeschichte erfahren ist, überhaupt in diesem Zusammenhange nicht erwähnt haben.

30) Vgl. Chamberlain, Dilettantismus S. 44ff.; Ed. Meyer in Roscher's Lexikon der römischen und griechischen Mythologie Art. El. 31) I² S. 46ff. 74ff.

32) Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«³ S. 468. — Über die Etymologie von Jahve und El vgl. oben Anm. 6. — Übrigens wäre an sich gegen das Vorkommen des Namens »Jahve« in vorisraelitischer Zeit gewiss nichts einzuwenden; denn erfunden hat Moses den Namen sicherlich nicht, wir dürften vielmehr auch ohne Zeugnis annehmen, dass dieser Name irgend eine Vorgeschichte gehabt hat. Warum sollte er nicht auch im babylonischen Pantheon irgendwo vorkommen? Aber nicht auf die Laute »Jahve« kommt es an, sondern darauf, was für eine Gottesfigur sich die Menschen unter diesem Namen gedacht haben.

33) Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«³ S. 609.

34) Delitzsch (II S. 30ff.) weist, um den Bilderdienst der Babylonier begreiflich zu machen, darauf hin, dass sich auch die israelitischen Propheten Jahve anthropomorphisch vorgestellt haben, Ganz recht; die Idee der »Geistigkeit« Gottes ist im Alten Testament wohl erstrebt, aber noch nicht erreicht worden. Aber welch grosser Fortschritt ist doch, dass die prophetische Religion jedes Gottesbild mit erhabenem Spott ablehnt! Wir aber sind darin Kinder der Propheten und nicht der Babylonier. Wie aber kann Delitzsch in diesem Zusammenhange gar auf die Bilder Gott-Vaters in der christlichen Kunst hinweisen? Weiss doch unter uns jedes Kind, was die Babylonier eben nicht wussten, dass solche Bilder keine wirklich zutreffenden Darstellungen der Gottheit, sondern nur Werke der Phantasie sind.

35) II S. 41. 36) II S. 44. 37) I² S. 44.
38) II S. 16. 39) II S. 39. 40) II S. 44.
41) II S. 44. 42) II S. 20. 43) I² S. 59.
44) II S. 20.

Gust. Frenssen: Dorfpredigten.

Gesamtausgabe (ein vollständiger Jahrgang) in eigenartigem Leinwandbande Mk. 6,50.

Ausgabe in 3 Bänden in eigenartigem Leinwandbande zu je 3 Mk.

Das Erscheinen von 29000 Bänden binnen $3^1/_4$ Jahren zeigt, daß der Dichter des „Jörn Uhl" auch hier Land- wie Stadtleute gleicherweise zu packen weiß.

1902 ist erschienen:

Leben und Wirken Jesu

nach historisch-kritischer Auffassung von Lic. **Rudolf Otto**, Privatdozent in Göttingen. 2. und 3. Auflage 1902. Fein in Leinwand kart. 1,35 Mk.

Prof. D H. Holtzmann schreibt „D. Lit.-Ztg." Nr. 37: „. . . . . Sowohl was im ersten Vortrag über die Quellen, als was im zweiten über den äußeren Lebensgang Jesu und ganz besonders was im dritten über seinen sittlichen Charakter, seine religiöse Gemütslage und über die mitten aus zeitlich und örtlich bedingten und beschränkten Anschauungsformen hindurchbrechende Originalität seines Genius gesagt wird, gehört zum Wahrheitsvollsten und Unanfechtbarsten, was uns in solcher Kürze und in so schlichter Sprache geboten worden ist und geboten werden kann. . . . ."

Prof. D. Weiffenbach schreibt „Theol. Lit.-Ztg." 1902, Nr. 21: „. . . . Ref. kann O.'s freisinniges mit Geist und Feuer und in edler Diktion geschriebenes, bei aller Freiheit einen frommen Sinn und Ansätze zu gesunder Spekulation verratendes Büchlein, an dem er, trotz mancher Differenzen mit dem Verf., seine große Freude hatte, nur wärmstens empfehlen".

Otto's Schrift verwandt, aber ausführlicher ist die soeben erschienene:

Jesus und seine Predigt.

Vorträge für Gebildete. von **Erich v. Schrenck**, Mag. d. Theol. in Riga. X, 234 S. kl. 4. Geh. Mk. 2.40, in Lwdbd. Mk. 3.20.

„Diese Vorträge entwerfen das Bild der Persönlichkeit und Verkündigung des Herrn auf dem zugehörigen geschichtl. Hintergrunde nach Maßgabe der modernen Forschung. Und ein Mann hat sie geschrieben, dem es Herzensangelegenheit war, das innere Leben Jesu nachzuempfinden; denn die Seele des Lesers soll zum Mitklingen gebracht werden. Der hier geschilderte Jesus besitzt auch die Kraft, die Gesinnung zu geben, die nötig ist, um seinen Gott zu erleben und dadurch zu Ruhe und Stille zu kommen. Ich habe ein besseres und zugleich faßlicheres und lichteres Christusbild nie gesehen. Vor einem, mit dem es sich vielfach berührt, dem Harnack'schen, hat das Schrenck'sche dies voraus, daß es in Farben ausgeführt zeigt, was dort nur mit Strichen skizziert ist. Dabei überall das Bemühen, Jesu eigene Gedanken zu treffen. Und keine Systematisiererei! . . . . ."

(Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 1902, 47.)

Frdr. Naumann: Gotteshilfe.

Gesamtausgabe: 380 Andachten aus den Jahren 1895 bis 1902, sachlich geordnet.

Ein starker Band gr. 8. Preis in Lwdbd. 6 Mark.

Die kleine Ausgabe — bis jetzt 7 Bändchen zu je Mk. 1,80 geb., Mk. 1,40 kart. — bleibt daneben bestehen. Bd. 7 enthält ein ausführliches Sach- und Textregister über alle Bändchen, das den Wert dieser Ausgabe erhöht.

Hauptabschnitte der Gesamtausgabe: I. Die christlichen Feste (von Weihnachten bis zum Reformationsfest, Bußtag und Totenfest). — II. Die biblische Geschichte. (Die Bibel. Palästina. Altes Testament. Jesus Christus, sein Leben, Gleichnisse, sein inneres Wesen, seine Bedeutung. Das Zeitalter der Apostel.) — III. Der Gottesglaube. (Das Wesen Gottes. Probleme der Erkenntnis. Gott und Natur.) — IV. Inneres Leben. (Das Leben in Gott. Sünde und Gnade. Der Kampf des Glaubens. Der Blick auf den Tod.) — V. Die persönliche Sittlichkeit. (Das irdische Gut. Nächstenliebe. Tugendübung.) — VI. Das Gemeinschaftsleben (Der Staat. Die Kirche. Die Familie. Die Kunst.)

Prof. Adolf Harnack schreibt darüber in den Preuß. Jahrbüchern: „Es sind 380 Andachten; man kann länger als ein Jahr an ihnen lesen. Sie sind in weiten Kreisen schon bekannt: eine große Gemeinde hat sich um sie gesammelt. Gemeinde ist vielleicht nicht das richtige Wort: unter einander haben sie sich noch wenig zu sagen — viele Einzelne, aber aus allen Schichten unseres Volkes. Der Verf., der sie niedergeschrieben, hat in den sieben Jahren viel erlebt; er ist von einem Beruf in den anderen übergegangen; manche Sterne sind ihm erloschen, und mancher Stab ist in seiner Hand zerbrochen; aber er wandert rüstig seines Wegs. Er schreibt nur, was er empfunden und erlebt hat, und er schreibt darum heute anders als vor sieben Jahren. Aber was er damals aufgezeichnet hat, ist ihm noch heute teuer und uns auch. Früheres und Späteres hat er zusammengestellt; aber die Einheit ist größer als die Verschiedenheit. Welcher Dogmatik er huldigt, darüber mag sich ein Dogmatiker den Kopf zerbrechen; der schlichte Leser wird auf diese Frage nicht kommen; er wird immer gleich zur Sache selbst geführt. Der Verf. hat nicht für Jedermann geschrieben; an welche Kreise er sich richtet, hat er in der Vorrede deutlich ausgesprochen. Es wird ihm aber auch Mancher zuhören, an den er nicht gedacht hat. Warum ich diese Andachten in dieser Zeitschrift zur Anzeige bringe? Weil ich glaube, daß unter ihren Lesern Viele sein werden, die sich dankbar an ihnen erwärmen werden. Ich habe aber noch einen Grund: **ich kenne keine andere Sammlung christlicher Betrachtungen, die wie diese in dem Leben der Gegenwart wurzelt und doch das alte Evangelium verkündigt.** Hier ist nichts bloß Überliefertes, nichts Raffiniertes und nichts Künstliches. So werden diese Andachten, die jetzt eine große Mission erfüllen und auch in der Kraft ihrer Sprache ein Meisterwerk sind, einst ein kirchengeschichtliches Dokument sein für die Ausprägung der evangelischen Frömmigkeit im Ausgang des 19. Jahrhunderts — ein Dokument, dessen wir uns nicht zu schämen brauchen, und das dem, der es gesetzt hat, ein unvergängliches Andenken sichert".

Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 33

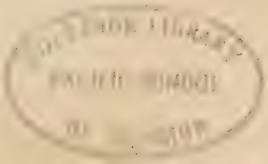
Die Auferstehungsberichte und ihr Wert

Von

D. Friedrich Loofs
Professor der Kirchengeschichte an der Universität Halle-Wittenberg

Dritte, verbesserte Auflage

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908



Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen behält ſich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort zur ersten Auflage.

Konferenzdebatten sind kein Ort für komplizierte wissenschaftliche Auseinandersetzungen. Daher ist es mir lieb, sowohl den Freunden, denen ich bei unsrer diesjährigen Zusammenkunft in Eisenach widersprach, als denen, die in bezug auf die Hauptfrage mit mir übereinstimmen, eine ausgeführtere Begründung meiner Stellungnahme vorlegen zu können. In der Form einer Broschüre oder gar der eines zünftigen Buches würde ich dies nicht wagen, obwohl ich die einschlägige Literatur einigermaßen zu kennen meine. Der hier gedruckte Vortrag bot mir für diese Auseinandersetzung eine anspruchlosere Form. Er ist von mir im „Akademisch-theologischen Verein" in Halle am 29. Oktober d. J. gehalten worden. Ich veröffentliche ihn nicht genau so, wie ich ihn gehalten habe — ich habe die stenographische Nachschrift eines Studenten in freier Weise durchgebessert und ergänzt —; doch habe ich die Form eines Vortrags vor Studenten durchaus beibehalten.

In der Auseinandersetzung mit andersartigen Meinungen habe ich hie und da auf mündlich mir bekannt gewordne Ansichten Rücksicht genommen. Doch sind diese zumeist auch literarisch schon von irgend einer Seite ausgesprochen. Jedenfalls wird, weil so gut wie alle Namen fehlen, Niemand über ungenaue Darstellung seiner Gedanken sich beklagen können.

Uebrigens habe ich nur noch eine Vorbemerkung dem Vortrage mit auf den Weg zu geben. Ich bitte darum, daß man auf der Seite der kirchlichen „Rechten" ihn nicht dazu benutze, durch einzelne seiner Sätze und Ausführungen das Arsenal der Waffen zu mehren, mit denen der kirchenpolitische Kampf gegen den theologischen Liberalismus geführt wird. Das hieße den Vortrag mißbrauchen! Denn obgleich ich trotz meiner durchaus modernen Stellung zur heiligen Schrift in bezug auf eine ganze Reihe wichtigster Fragen vielen Freunden und Bekannten von

der „Rechten“ mich innerlich näher weiß als vielen „Liberalen“, so ist mir doch in unserm kirchlichen Leben nächst dem erstarkenden Byzantinismus kaum etwas in dem Maße ein Aergernis, wie diese kirchenpolitischen Treibereien. Mit geistigen Waffen nur darf auf evangelischem Gebiet gekämpft werden. Und wer da meint, er diene der evangelischen Kirche, wenn er dazu hülfe, der Universitätstheologie kirchliche Schrittketten anzulegen und aus den Bekenntnissen ein kaudinisches Joch zu bauen für die jungen Theologen, die ins praktische Amt treten, der täuscht sich selbst. Derartige Treibereien machen jede gesunde Entwicklung unmöglich. Sie erreichen bei den Besten nichts als dies, daß sie jenen krankhaft-einseitigen, weil im Grunde rein intellektualistischen, „Wahrheits-“ und „Wahrhaftigkeits“eifer züchten, den jeder Universitätslehrer aus Studentenkreisen kennt. Was aus den Schlechteren wird, brauche ich nicht auszuführen. Freilich soll es verhindert werden, daß irgend jemand durch amtliches Auskramen seiner Gedanken „einen der Geringsten ärgert“. Aber sieht denn Röm. 15, 1 und Luk. 16, 10 nicht mehr in der Bibel derer, die sich für stark und für treu in dem Großen halten, auf das es vor allem ankommt?

Halle, am 4. November 1897.

Vorwort zur dritten Auflage.

Das Vergriffensein der zugleich gedruckten ersten und zweiten Auflage dieses Vortrags stellte mich vor die Frage, ob ich dieses Heft wesentlich ebenso wieder abdrucken lassen wollte, wie es zuerst publiziert ist, oder den Vortrag so gestalten sollte, wie ich ihn heute halten würde. Für letzteres sprach nicht wenig. Denn in den zehn Jahren, die inzwischen vergangen sind, hat die Frage, um die es im Folgenden sich handelt, nicht wenige neue Bearbeitungen gefunden. Ich nenne nur: E. Riggenbach, Die Quellen der Auferstehungsgeschichte mit besondrer Berücksichtigung des Schauplatzes der Erscheinungen (Aus Schrift und Geschichte,

Theol. Abhandlungen, v. Orelli gewidmet, Basel 1898); P. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, Berlin 1898; G. Burkhardt, Die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen, Göttingen 1899; E. Riggenbach, Das Zeugnis des Apostels Paulus von der Auferstehung Jesu Christi, Neukirchen 1900; O. Holtzmann, Leben Jesu, Tübingen 1901; J. Lepsius, Die Auferstehungsberichte (Reden und Abhandlungen 4), Berlin 1902; E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten, Leipzig 1903; E. Riggenbach, Die Auferstehung Jesu (Biblische Zeit- und Streitfragen I, 5), Berlin 1905; Arnold Meyer*, Die Auferstehung Christi, Tübingen 1905; H. J. Holtzmann*, Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu (Theologische Rundschau, herausg. von W. Bousset und W. Heitmüller IX Tübingen 1906 S. 79—86 u. 119—132); H. G. Voigt*, Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, Stuttgart 1906; F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl. Gütersloh 1907. Und die drei mit einem Sternchen versehenen, über die neuere Literatur ausgiebigst unterrichtenden Arbeiten von Meyer, H. J. Holtzmann und Voigt würden als ausgezeichnete Vertreter der Auffassungen, denen ich nicht folgen kann — der das „leere Grab" ausschaltenden (Meyer), der es natürlich erklärenden (Holtzmann) und der von der alten Harmonistik nicht ganz loskommenden apologetischen — für meine Ausführungen in zweckmäßigster Weise die orientierenden Gegensätze bilden können. Dennoch habe ich mich für einen wesentlich unveränderten, nur hie und da ergänzten Neudruck des alten Vortrags entschieden. Vornehmlich deshalb, weil eine Rücksichtnahme auf die neueren Arbeiten den engen Rahmen des Vortrags gesprengt hätte. — Ein solcher Neudruck wäre unerlaubt, wenn die Verhandlungen des letzten Jahrzehnts wesentlich neue Gesichtspunkte an den Tag gebracht hätten. Allein, wenn auch Holtzmann und Meyer den Markusbericht niedriger einschätzen als diejenigen, an die ich S. 24 ff. dieses Vortrags zunächst dachte, — man wird doch bei allem Respekt vor der Belesenheit und Gelehrsamkeit Meyers, Holtzmanns und Voigts sagen dürfen, daß die Sachlage noch heute wesentlich die gleiche ist wie 1897. Hat mein Vortrag, obwohl seine Resultate den Apologeten ebenso wenig annehmbar sind, wie denen, die „des Glaubens an einen leibhaftigen Hervorgang Jesu aus dem Grabe unverdächtig sind" (wie Holtzmann

Theol. Rundschau 1906 S. 83 sagt), in seiner bisherigen Form hie und da zu nützen vermocht, so wird er keines völlig neuen Gewandes bedürfen, um dies auch ferner zu tun. Ich selbst hoffe nichts Größeres von ihm, als daß er etwas dazu beitragen könne, in dieser Frage das Vertrauen auf die Unvoreingenommenheit derjenigen „Modernen" zu erschüttern, die schnell bereit sind, Andern nachzusagen, daß sie ihre Resultate bereits voraussetzten, selbst aber von Voraussetzungen abhängiger sind als viele Andre.

Die Thesen im Anhang habe ich beigegeben, weil sie, wie ich glaube, im Rahmen selten beachteter Gedanken dartun können, daß auch den paulinischen Vorstellungen nur eine solche Auffassung der Auferstehung Jesu entspricht, die ein der Vergangenheit gegenüber völlig analogieloses Geschehnis in ihr anerkennt.

Halle, am 24. Dezember 1907.

Loofs.

Es ist eine zwiefache Veranlassung, die mich bestimmt hat, für den Vortrag, den ich vor den Ferien Ihnen zugesagt habe, „die Auferstehungsberichte" mir als Thema zu wählen.

In den letzten Wochen des vorigen Semesters hat Harnack in den Bernhard Weiß gewidmeten „Theologischen Studien" (Göttingen, 1897) eine kleine Abhandlung publiziert unter der Ueberschrift: „Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht". Es handelt sich da um einen Bericht in einem altchristlichen, koptischen Buche, das Harnack in der Zeit zwischen 150 und 180 entstanden denkt. Der Bericht ist auch nach Harnack sekundär, eine literarische Komposition auf Grund der evangelischen Ueberlieferung. Daß ich ihn für noch minder bedeutsam halte, als Harnack es tut, würde mich nicht besonders erregt haben. Aber Harnack hat in diesem kleinen Aufsatze sich auch sonst über die Auferstehungsberichte verbreitet, und aus dem, was er sagt, ist erkennbar, daß er die ersten Erscheinungen des Auferstandnen sämtlich nach Galiäa verlegt, daher beispielsweise die Nachricht bei Lukas 24, 34: „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen" aus einer besondern, der Geschichte von den Emmausjüngern gegenüber selbständigen Quelle herleitet. Das hat meinen Widerspruch geweckt. Zwar war es mir im Großen und Ganzen nicht neu, daß Harnack so urteilt; aber so rund und klar hatte ich seine Meinung noch nicht ausgesprochen gefunden. Da nun dieser Harnacksche Aufsatz auch Ihnen, wenigstens vielen unter Ihnen, in die Hand kommen wird, so ist es mir gerade bei meinem Pietäts- und Freundschaftsverhältnis zu Harnack angenehm, meine abweichende Ansicht Ihnen einmal darzulegen.

Die zweite Veranlassung waren die Debatten, die wir in Eisenach bei der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt unter einander gehabt haben *). Ich habe da gesehen, daß

*) Vgl. Hefte zur Christlichen Welt Nr. 32: Eck, Ueber die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns (1898).

unter meinen nächsten Freunden derer, die in bezug auf die Auferstehungsberichte in mehr oder weniger sehr „modernen" Bahnen gehen, mehrere waren, als ich gedacht hatte. Das hat mir leid getan. Nicht, weil ich meinte, daß rechter Glaube an die Auferstehung des Herrn nicht möglich sei bei solcher kritischen Stellung*). Ich bin davon überzeugt, daß rechter Glaube an den lebendigen Herrn, der in andrer Weise lebt, als es Paulus schon von Abraham und Isaak wußte**), möglich ist auch bei einer Wertung der Berichte, die ich für falsch halte. Doch eine andre Frage ist, ob diese „modernen" Gedanken für den Glauben der Einzelnen wie den der Gemeinde nicht eine gefährdende Bedeutung erlangen können, vielleicht schon erlangt haben.

Nun sind zweifellos auch unter Ihnen manche, die mehr oder weniger ähnlich denken wie die, deren Stellung zu der Sache mir, wie ich sagte, leid tat. Es wird das der Fall sein, nicht, weil unsre akademisch-theologischen Vereine, wie gelegentlich einmal gesagt ist, „Brutstätten der Neologie" sind — denn das sind sie nicht —, sondern aus dem sehr natürlichen Grunde, weil die Jugend einmal für das Allermodernste gar leicht sich begeistert, und vornehmlich dann, wenn es einen gewissen Tick gegen die Tradition hat.

Das ist die zweite Veranlassung, die mich bestimmte, mein heutiges Thema zu wählen.

Ehe ich zur Sache komme, möchte ich noch zwei kurze Vorbemerkungen voranschicken.

Zunächst: Ich habe von den Auferstehungsberichten zu sprechen mir vorgenommen. Ich will nicht die ganze Frage der Auferstehung des Herrn hier behandeln, sondern möglichst mich innerhalb der Grenzen halten, die geschichtlicher Forschung gesteckt sind; nur im Schluß werde ich mit wenigen Worten diese Grenze überschreiten. Die Frage der Auferstehung des Herrn selbst — wie sie zu denken ist, wie sie für möglich gehalten werden kann, wie sie mit dem sonstigen Urteil über die Person des Herrn zusammenhängt, — das lasse ich hier aus dem Spiele. Das sind keine rein geschichtlichen Fragen. Wo behauptet wird — und es wird ja gelegentlich immer wieder einmal gesagt —, daß die Auferstehung des Herrn in ebendemselben Sinne eine geschicht-

*) Vgl. die vortrefflichen Ausführungen Reischles „Zur Frage der leiblichen Auferstehung Jesu Christi" (Christl. Welt 1900 Sp. 3—10; abgedruckt in: Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1906 S. 101—115).

**) Vgl. den Anhang unten S. 41 ff.

liche Tatsache sei, wie irgend eine andre zweifellose Tatsache der Geschichte, da versteht man, meine ich, die Bedeutung der Auferstehung des Herrn nicht recht. Wer nie etwas erfahren hat von dem, was das Markusevangelium von den Frauen sagt: „Es war sie Zittern und Entsetzen angekommen, . . . denn sie fürchteten sich“ (16, 8); wer nie es empfunden hat, daß mit der Botschaft „Christ ist erstanden“ etwas ganz Außergewöhnliches, der natürlichen Erfahrung zunächst Unfaßbares eintritt in die Weltgeschichte: der hat die Predigt von dem Auferstandnen noch nicht recht verstanden.

Und eine zweite Vorbemerkung. Ich rede zu Ihnen als zu solchen, von denen ich voraussetze, daß sie geschichtlicher Kritik auch der heiligen Schrift gegenüber ihr Recht nicht bestreiten. Ich setze dies voraus, nicht nur weil ich mit den modernen Neigungen der Jugend rechne, sondern weil ich hoffe, daß es Ihnen schon auf das Gewissen gefallen ist, daß der offenbaren Wahrheit auch hier die Ehre gegeben werden muß. Ist die alte Inspirationslehre gefallen — und wer möchte das leugnen? —, so sind unsre Evangelien der Forschung geschichtliche Berichte, die als solche zu prüfen, Recht und Pflicht der Wahrhaftigkeit ist. Ich habe eine Reihe guter Freunde, von denen ich weiß, daß sie im Prinzip dies durchaus zugeben. Sie leugnen nicht, daß Ungenauigkeiten, ja Unrichtigkeiten in unsern Auferstehungsberichten mit untergelaufen sein mögen. Aber jeder Detailuntersuchung möchten sie sich entziehen, weil ihnen jede einzelne Erzählung lieb geworden ist als ein Gewand, in das ihr Glaube seit der Kindheit Tagen sich gehüllt hat. Das Zugeständnis, daß Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten mit eingemischt seien, wird hier zu einem schützenden Schleier, der die Sache selbst unsanfter Berührung entziehen soll. Ich kann solche Stellung wohl verstehen; aber für richtig kann ich sie nicht halten. Daß die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens der Jünger in gewissem Sinne eine geschichtliche Frage ist, ist doch unleugbar. Deshalb wird auch geschichtliche Untersuchung möglich sein; und, wo die möglich sein soll, da ist Quellenkritik nötig. Quellenkritik aber ist einmal nicht ausführbar, ohne daß hier oder da auch ein zurückweisendes Urteil gefällt wird. — Spräche ich vor solchen, bei denen ich nicht voraussetzen könnte, daß sie von der Berechtigung geschichtlicher Kritik auch gegenüber der heiligen Schrift überzeugt seien, so würde ich manche Umwege machen, manche Voraussetzungen erst zu beweisen, manche Schlüsse ausführlicher zu begründen ge-

nötigt sein, — kurz ich würde anders reden, als ich hier es tun darf und tun muß.

I

Wenn ich nun zur Sache selbst mich wende, so darf es ja als Homologumenon aller neuern Forschung bezeichnet werden, daß unter den Berichten über die Auferstehung des Herrn das, was Paulus 1. Kor. 15 sagt, an die Spitze zu stellen ist. Davon gehen wir aus. Was ist aus 1. Kor. 15 zu lernen?

1. Lassen Sie mich zunächst ein zwiefaches Allgemeines betonen.

Jene Aeußerungen des Apostels 1. Kor. 15 sind die einzige Stelle, in der Paulus von den Erscheinungen des Auferstandnen spricht, sein eignes Erlebnis vor Damaskus ausgenommen, das er ja auch Gal. 1, 16 und 1 Kor. 9, 1 erwähnt. 1. Kor. 15, 4 ist ferner die einzige Stelle, an welcher der Apostel davon spricht, daß der Herr „am dritten Tage" auferstanden sei.

Die Erwähnung dieses Doppelten ist im ersten Korintherbriefe eine durchaus zufällige, bedingt durch Zweifel, die dem Apostel in Korinth entgegengetreten waren. Ist die Erwähnung dieses Doppelten aber zufällig, so könnte man sie sich auch mit Leichtigkeit wegdenken. Nun denken Sie sich einmal 1. Kor. 15, 3—8 weg! Wie würde man dann mit den Erscheinungen des Auferstandnen in den Evangelien ein so gar viel leichteres Spiel haben! Wie würde „der dritte Tag" in den Evangelien noch gar viel zuversichtlicher kritisiert werden als jetzt, da wir „zufällig" 1. Kor. 15, 4 haben!

Und noch ein Zweites! Denken Sie sich einmal, wir hätten lediglich das Tatsächliche von 1. Kor. 15, 1—8: Der Herr ist erst dem Petrus erschienen, darnach den Zwölfen, darnach mehr als fünfhundert Brüdern, dann dem Jakobus, dann „allen Aposteln"; und dann denken Sie sich weiter, diese Nachrichten wären uns ohne Autornamen in einem Papyrus zugekommen: dann würde die Debatte darüber beginnen, auf welche Stufe sekundärer Produkte diese Erzählungen zu setzen seien. Man würde sagen: Markus hat nur den Hinweis auf Galiläa, Matthäus hat zwei Erscheinungen, Lukas schon drei — hier sind es bereits fünf; überdies ist die Erwähnung der „Zwölf" gegenüber der geschichtlichen Elfzahl bei Lukas (24, 33) schon rein

schematisch; die fünfhundert Brüder sind requiriert, um durch ihre Masse jeden Zweifel zu verdrängen, und die „sämtlichen Apostel“ an letzter Stelle verraten, obwohl der Apostelbegriff der Didache noch durchklingt, doch bereits das Kommen des dogmatischen Apostelbegriffs der altkatholischen Kirche — kurz der Bericht ist ein augenscheinlich sehr sekundäres Produkt. Nun aber haben wir zufällig diese Aeußerungen bei dem Apostel Paulus! Sollte das die Kritik nicht bescheiden machen?

2. Nun eine Reihe von Bemerkungen im einzelnen. Was lernen wir aus 1. Kor. 15?

a) Ich meine zuerst — und das ist wohl Homologumenon —, daß der Apostel Paulus, wo er von den Erscheinungen des Auferstandnen redet, an den verklärten Herrn denkt. Er denkt sich den Herrn ähnlich, wie wir dereinst sein werden, wenn Gott unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe (Philipp. 3, 21). Und da Paulus von dem Leibe, den er für die Gläubigen erwartet, sagt: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben (1. Kor. 15, 50), so ist anzunehmen, daß er die Bezeichnung „Fleisch und Blut“ auch auf den auferstandnen Herrn nicht angewendet haben würde.

b) Zweitens — und auch das darf als allgemein zugestanden gelten —: die Aufzählung, die der Apostel 1. Kor. 15, 5—8 gibt, ist eine chronologische. Bei der Mitteilung, daß der Auferstandne „erschienen ist dem Kephas“, steht freilich kein „erstlich“, dann aber sind die folgenden Erscheinungen mit einem „darnach“ angereiht, und das „zuletzt auch mir“ schließt die Reihe ab.

c) Drittens wird man, obwohl dies nicht allgemein zugegeben wird, m. E. annehmen müssen, daß der Apostel hier die Erscheinungen des Herrn vor den Zeugen der Auferstehung, die er kannte, vollzählig aufgeführt hat*). „Vor den Zeugen der Auferstehung“ sage ich, weil mir ein Wissen des Apostels von dem, was anderwärts (Joh. 20, 11 ff.) von Maria Magdalena erzählt wird, nicht notwendig durch 1. Kor. 15 ausgeschlossen zu sein scheint. Paulus nennt die, die er als von Gott auserwählte „Zeugen“ der Auferstehung Jesu ansieht

*) Voigt (S. 24 f. Anm.) u. a. bestreiten dies. Aber mir scheint die Sache, sobald sie so abgegrenzt wird, wie es oben geschehen ist, schwer bestreitbar. Das mehrmalige „danach“ läßt neben dem Fehlen jeden Hinweises auf einen Beispiels-Charakter der erwähnten Erscheinungen eine andre Auffassung m. E. nicht zu.

(vgl. 1. Kor. 15, 15). Unter diesen war Maria Magdalena nicht zu nennen (vgl. 1. Kor. 14, 34). Auch gegenüber den fünfhundert „Brüdern“ liegt ja der Gedanke nahe, daß der Apostel von den etwa mitbeteiligten Frauen absichtlich abgesehen habe. Sonst aber gilt, meine ich, daß Paulus von den Erscheinungen des Herrn nur solche nicht genannt haben kann, von denen er nie gehört hatte oder die er, was ja möglich wäre, im Moment vergessen hatte.

d) Das Vierte, das zu bemerken ist, ist noch weniger Homologumenon, scheint mir jedoch klar zu sein wie der helle Tag. Paulus erinnert die Korinther an das, was er „ihnen gegeben hat“. Nun pflegen wir alle Erinnerungen an etwas, das die kennen, zu denen wir reden, recht abgekürzt zu geben. Wenn man das bedenkt, so scheint mir die nicht eben seltne Argumentation gänzlich bodenlos zu sein, die, weil Paulus hier nur von Gesichtseindrücken rede („er ist erschienen“), durch Pauli Bericht alle Nachrichten über Reden des Auferstandnen ins Unrecht setzen zu können glaubt. Freilich spricht Paulus nur von „Gesichtseindrücken“; aber ob das nicht nur eine kurze Erinnerung ist an etwas, das er ausgeführter vordem den Korinthern mitgeteilt hatte, ist nicht zu entscheiden. Daß Paulus von Reden des Auferstandnen gewußt hat, ist aus 1. Kor. 15 weder wahrscheinlich, noch unwahrscheinlich zu machen. 2. Kor. 12, 9 aber, wo von einer „Antwort“ des Herrn auf eine Gebetsrede des Apostels erzählt wird, ist hier aus dem Spiel zu lassen.

e) Paulus sagt in dieser Erinnerung: „ich habe euch überliefert, wie ich es selbst überkommen habe, daß Christus gestorben ist um unsrer Sünde willen nach den Schriften, und daß er begraben wurde, und daß er aufgeweckt ist am dritten Tage nach den Schriften.“ Wenn man dies „nach den Schriften“ so mit der Mitteilung des Apostels über das „Auferwecktsein Christi am dritten Tage“ in Zusammenhang bringt, daß man mehr oder weniger deutlich darauf hinweist, die Schriftstellen der Weissagung seien für Paulus der Grund des Auferstehungsglaubens gewesen, so tut das, meine ich, der Stelle Gewalt an. Paulus sagt: „ich habe euch überliefert, was ich auch überkommen habe.“ Was er von Jesu Auferstehung sagt, ist ihm nicht eine Schlußfolgerung aus der Weissagung, sondern Tradition, Tradition, die er überkommen und weitergegeben hat, an die er nun erinnert.

f) Ist es Tradition, was der Apostel weitergegeben hat

so ist auch „der dritte Tag" Tradition. Das ist ein Punkt von besondrer Bedeutung. Sie werden wahrscheinlich alle wissen, daß die verschiedensten Konstruktionsversuche an diese Hervorhebung „des dritten Tages" angeknüpft haben. Da sagen die Einen, der Herr habe seine Auferstehung „am dritten Tage", d. h. „in kürzester Frist", in Anlehnung an alttestamentliche Stellen (Hosea 6, 2; 2. Kön. 20, 5) geweissagt. Am dritten Tage hätten daher die Jünger, wenn auch in aller Furcht, gewartet, ob sich nicht vielleicht doch ein Wunder vollziehen werde. Dadurch seien sie prädisponiert gewesen für die „Erscheinungen", die sie dann zu haben glaubten oder in objektiver psychologischer Wirklichkeit hatten. Andre tun bekanntlich diese detaillierten Auferstehungsweissagungen des Herrn (Mark. 8, 31. 9, 31. 10, 34; Matth. 16, 21. 17, 23. 20, 19. 27, 63; Luk. 9, 22. 18, 33) durchaus zu dem Ungeschichtlichen in unsern Evangelien; und ich meine auch: für die Erklärung des Auferstehungsglaubens sind diese Auferstehungsweissagungen wenig brauchbar. So detailliert, wie sie in unsern ersten drei Evangelien sich finden — Johannes weiß nur von Andeutungen, die man *später* verstand (2, 21 f.) —, können sie gegenüber der Haltung der Jünger nach den Ereignissen auf Golgatha schwerlich für geschichtlich gehalten werden, und es wird richtiger sein, mit der Mehrzahl derer, die überhaupt Weissagungen Jesu von seinem Leben nach dem Leiden annehmen, diese Weissagungen sich unbestimmter zu denken, als ihre Formulierung in unsern Evangelien lautet.

Andre leiten den „dritten Tag" direkt aus der Reflexion auf alttestamentliche Stellen ab. Namentlich spielt hier Hosea 6, 2 eine Rolle: „Er wird uns nach zwei Tagen wieder beleben und am dritten Tage wieder aufrichten." Doch gegenüber der Berufung auf diese Hosea-Stelle muß man geltend machen: Wo in aller Welt gibt uns das Neue Testament einen Anhalt dafür, zu meinen, daß diese Stelle irgendwie von Einfluß gewesen sei? Sie ist nirgends im Neuen Testament zitiert, und selbst derjenige der spätern Väter, der den ausgeführtesten „Weissagungsbeweis" hat, Justin, der Märtyrer, hat nirgends auf Hosea 6, 2 hingewiesen. Erst die modernen Kritiker haben diese Stelle ausgegraben. Ein geschichtlicher Beweis dafür, daß diese Stelle eine Rolle gespielt habe, ist nicht zu führen. Es ist vielmehr aus 1. Kor. 15 zu entnehmen, daß „der dritte Tag", der für Paulus schon Tradition war, bereits der ältesten apostolischen Verkündigung angehört. Denn Paulus wird diese Tradition

empfangen haben spätestens, da er drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18) zuerst mit Petrus sprach; Pauli Bekehrung aber fällt etwa in das vierte Jahr nach den Ereignissen, die das Sterben des Herrn mit sich brachte, ja vielleicht, wie Harnack meint, noch in das Todesjahr des Herrn selbst oder in das Jahr, das ihm folgte. Endlich

g) siebentens ist mir mit vielen Andern zweifellos, daß der Apostel Paulus sich die Auferstehung Jesu nur in der Form einer Auferweckung des in das Grab gelegten Leibes gedacht hat. Ich gebe zwar zu, daß sich einzelne Argumente gegen diese Annahme geltend machen lassen; aber für stichhaltig kann ich diese Argumente nicht halten. — Daß Paulus eine „leibliche Auferstehung" Jesu angenommen hat, ist mir zweifellos schon im Hinblick auf die Ausdrücke, die der Apostel gebraucht: „er ist auferweckt worden" (so gewöhnlich), oder er „ist auferstanden" (1. Thess. 4, 14). Bestätigt wird es mir durch die Art der Verknüpfung, in der das „er ist begraben worden" und das „er ist auferweckt worden" 1. Kor. 15, 4 zu einander stehen. Zwingend erscheint mir auch die Parallele, die der Apostel zwischen dem Auferwecktsein des Herrn und unserm Auferwecktwerden am jüngsten Tage zieht: Christus ist „der Erstling der Entschlafenen" (1. Kor. 15, 23; Kol. 1, 18), er hat erfahren, was wir erfahren werden; und daß der Apostel von den Gläubigen ein Auferwecktwerden des Leibes annimmt, das an das Hervorkommen des Samens aus der Erde ihn erinnerte, ist doch zweifellos (vgl. 1. Kor. 15, 37 ff.). Dazu kommt, daß der Pharisäer Paulus sich die Auferstehung eines Toten schwerlich anders wird gedacht haben, als in den Formen, die seine Schulbildung ihm nahelegte. Andernfalls hätte er's in kritischer Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit tun müssen; diese aber würde sich vermutlich uns verraten. Mir ist es schwer begreiflich, wie Holtzmann in seiner Neutestamentlichen Theologie, um die Gestaltung des Auferstehungsglaubens in der ältesten Christenheit zu erklären, es stark betonen kann, daß für die damaligen Juden der Gedanke eines Lebens Christi naturgemäß sich in die Vorstellung einer Auferweckung seines Leibes gekleidet habe, — dabei aber doch in bezug auf Paulus bei einer Auslegung von 1. Kor. 15 bleiben kann, die den Gedanken der leiblichen Auferstehung fernhalten zu müssen glaubt*). — Den-

*) Holtzmann hat mit diesem Einwande in der Theol. Rundschau 1906 S. 86 u. S. 126 ff. sich auseinandergesetzt. Er meint, da Paulus

noch will ich nicht leugnen, daß Stellen wie: „Du Narr, was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn“ (1. Kor. 15, 36), und: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht ererben“ (1. Kor. 15, 50) im Zusammenhang mit der paulinischen Würdigung des fleischlichen Lebens überhaupt einen Anhalt für diese Erklärung von 1. Kor. 15 bieten können. Ich glaube zwar nicht, daß dieser Anhalt ausreicht — denn so gut Paulus das „Anziehen der Unverweslichkeit“ seitens des Verweslichen bei denen, die des Herrn Wiederkunft erleben, als Resultat einer Verwandlung sich zu denken vermochte (1. Kor. 15, 51; 1. Thess. 4, 15. 17), so gut konnte er auch eine Verklärung des verweslichen Leibes Jesu ohne faktisches Verwestsein desselben annehmen —; aber ich kann es doch begreifen, wenn jemand meint, Pauli Vorstellung von dem verklärten Leibe Jesu in Anlehnung an 2. Kor. 5, 1 sich so denken zu dürfen, daß die neue, von Gott gebaute „Leibeshütte“ die verwesende fleischliche abgelöst habe. Daher schiebe ich eine definitive Entscheidung über die Frage, ob Paulus die Auferweckung des Herrn

---

1. Kor. 15 das leere Grab nicht erwähne und V. 42—54 eine Auferstehung des Leibes ausschließe, so müsse „angenommen werden, daß die mit der Bekehrung eingetretene Umformung seiner Gedankenwelt sich auch auf diesen speziellen Punkt erstreckt habe“ (S. 86). Aber entspräche es der Art des Apostels, daß diese Auseinandersetzung mit seiner eignen Vergangenheit sich nirgends verrät? Schon 1. Thess. 4, 13 ff. sind seine Gedanken wesentlich die gleichen wie 1. Kor. 15, 16 ff. — Und sind die Voraussetzungen Holtzmanns stichhaltig? Es ist richtig: das „leere Grab“ erwähnt Paulus nicht. Aber ist's in dem „er ist begraben worden und ist auferweckt worden“ nicht vorausgesetzt? Die Möglichkeit gibt Holtzmann selbst zu (S. 127. 128). Wäre sie Wirklichkeit, so würde er sich damit trösten, daß wir ja „nicht gehalten sind, bei dem Apostel durchaus widerspruchsfreie, in sich einheitliche Gedanken über diese Dinge zu erwarten“ (S. 127). Aber in einund demselben Kapitel wäre solch ein Mangel an Einheitlichkeit der Gedanken doch kaum erträglich! Er liegt auch nicht vor, obwohl die „Möglichkeit“ für Wirklichkeit zu halten sein wird. Denn auch Holtzmanns zweite Voraussetzung, daß 1. Kor. 15, 42—54 die leibliche Auferstehung ausschließe, ist — das kann schon hier gesagt werden — irrig. Holtzmann sagt zwar: „Nur unsere heutige, botanisch besser orientierte, Naturbetrachtung bringt es mit sich, daß wir solchem Gleichnisse (nämlich dem vom Samenkorn, 1. Kor. 15, 36 f.) die Vorstellung eines realen Zusammenhangs zwischen altem und neuem Leib entnehmen. Der Apostel denkt ernstlich an ein Ersterben des Saatkorns.“ Allein wen wird das überzeugen! Sollte der Apostel nie gesehen haben, daß der Keim aus dem Samenkorn hervorwächst? Den Zusammenhang wahrzunehmen, braucht's keiner modernen botanischen Kenntnisse.

als eine Neubelebung und Verklärung seines in das Grab gelegten Leibes, oder als göttliche Neuschöpfung an Stelle desselben gedacht habe, hier zunächst noch auf. Wir werden später auf sie zurückkommen.

II

Wenden wir uns nun von Paulus zu den andern Berichten, so sind da zwei große Gruppen zu unterscheiden. Markus kennt Erscheinungen des Herrn nur in Galiläa; die Frauen am Grabe werden hingewiesen nach Galiläa: „Gehet hin, saget seinen Jüngern und dem Petrus [im besondern], daß er [der Auferstandne] euch nach Galiläa vorausgeht“ (Mark. 16, 7). Im Lukasevangelium dagegen wird (24, 49) von einem Gebot des Auferstandnen an seine Jünger berichtet, das ihnen aufgab, in Jerusalem zu bleiben, bis die Verheißung von der Ausgießung des Geistes sich an ihnen erfülle. Das sind zwei Berichte, die sich schlechterdings ausschließen *).

Gruppiert man darnach auch die übrigen evangelischen Berichte, einschließlich der alten nichtkanonischen Evangelienfragmente, so sind

a) auf die eine Seite zu stellen: die Evangelien des Markus und Matthäus und das Petrusevangelium. Ich will an deren Inhalt Sie kurz erinnern. Im Markus kommen die Frauen, Maria Magdalena, Maria Jakobi und Salome, zum Grabe, finden es leer, und werden dann von einem Engel mit den eben zitierten Worten nach Galiläa gewiesen. — Der Bericht des Matthäusevangeliums schließt sich, wie eine Detailvergleichung ergibt, an diesen Markusbericht, als an seine Quelle, deutlich an; es ist dem Hinweis auf Galiläa nur ein sehr allgemein und blaß gehaltener Bericht über die Erscheinung des Herrn dort in Galiläa hinzugefügt. Außerdem wird (28, 9 f.) berichtet, daß der Herr den Frauen, die vom Grabe weggingen, begegnet sei.

*) Das sollten auch diejenigen nicht leugnen, die — an sich mit Recht — behaupten, daß jerusalemische Erscheinungen galiläische nicht ausschließen und umgekehrt. Die Berichte schließen sich aus, solange man sie sagen läßt, was sie sagen. Und zunächst muß jede geschichtliche Forschung die Quellen reinlich zu Wort kommen lassen. Wenn die sachliche Kritik nachher das Geschehene anders rekonstruiert, als es die Berichte darstellen, so kann sie dabei völlig im Rechte sein. Aber sie verwirft dann etwas Berichtetes.

Da der Bericht sich sonst an Markus anschließt, sind diese Verse als ein aus andrer Quelle (die eine mündliche sein kann) eingesprengtes Gut anzusehen, das freilich schon der Evangelist hier eingefügt hat. — Das Petrusevangelium geht die gleichen Bahnen. Nach seiner Erzählung kommen Maria Magdalena und „ihre Freundinnen" früh zum Grabe, finden es leer und empfangen von einem Engel die Botschaft, daß der Herr „auferstanden" und „hingegangen sei, von wo er gesandt wurde". Sodann erzählt unser Bruchstück, daß Petrus — er redet in der ersten Person — und die übrigen der „Zwölf" nach dem Fest, betrübt durch das, was geschehen war, nach Hause zurückgekehrt seien. Petrus und Andreas, sein Bruder, hätten sich [dort] ans Meer begeben, um ihrem Beruf nachzugehen, und auch Levi sei bei ihnen gewesen. Da bricht das Fragment ab. Zweifellos ist im Folgenden eine Erscheinung vor den so am See Genezaret versammelten Jüngern berichtet gewesen.

b) Auf die andre Seite gehören das Lukasevangelium, das Johannesevangelium (abgesehen von Kap. 21) und unser jetziger Markusschluß (16, 9—20). — Nach Lukas kommen Maria Magdalena, Johanna (vgl. Luk. 8, 3) und Maria Jakobi an das Grab, finden es leer, sehen aber zwei Engel, die ihnen sagen, daß der Herr lebt, und sie an die Auferstehungsweisjagungen erinnern, die er früher, „als er noch in Galiläa war," ihnen gegenüber gesprochen habe. Dann folgt die Geschichte von den Emmauntischen Jüngern, in deren Verlauf — bei der Rückkehr der Jünger nach Jerusalem (24, 34) — offenbar wird, daß der Herr dem Simon erschienen ist, während die Emmausjünger von Jerusalem abwesend waren. Daß diese Erscheinung des Auferstandnen vor Petrus einer frühern Zeit angehört als das Erlebnis der Emmausjünger, ist nicht ausdrücklich gesagt. Doch scheint es die Meinung des Schriftstellers zu sein. Es folgt die noch auf denselben Tag gesetzte Erscheinung vor den „Elf" [und den beiden Emmauntischen Jüngern]. Im unmittelbaren Anschluß daran erzählt das Evangelium, Jesus habe die Versammelten nach Bethanien geführt und sei dort von ihnen geschieden. — Wie Lukas hier nur von jerusalemischen Erscheinungen redet, ebenso das Johannesevangelium, wenn ich von Kap. 21 zunächst absehe. Maria Magdalena findet das Grab leer, sagt es dem Petrus und dem andern Jünger, den Jesus lieb hatte (d. i. Johannes); die beiden laufen auch hin, besehen das leere Grab und „glauben"; Maria Magdalena bleibt zurück am Grabe,

sieht zwei Engel und bald nachher auch den Herrn selbst. Darauf wird von der Erscheinung vor den „Jüngern“ ohne Thomas am Abend desselben Tages gesprochen und endlich in bezug auf einen acht Tage spätern Termin von der Erscheinung vor den „Jüngern“ mit Thomas. Auch hier verläuft alles rein in Jerusalem. — Ebenso ist's in unserm jetzigen Markusschluß (16, 9—20). Ohne Zusammenhang mit dem, was vorhergeht, wird hier erzählt, daß Jesus nach seiner Auferstehung zuerst der Maria Magdalena erschienen sei, dann zwei Jüngern, die über Feld gingen, „zuletzt“ den „Elf“, da sie bei Tisch saßen. Daß dieser Markusschluß zu unserm Markus nicht ursprünglich hinzugehört, beweisen die Handschriften, beweist sein Inhalt. Doch ruht dieser Inhalt auf alter Tradition. Ja, wie Sie wissen werden, glauben neuerdings nicht Wenige, in einem uns bekannten Manne des johanneischen Kreises in Kleinasien, Aristion, den Verfasser dieses Schlusses entdeckt zu haben. Ich halte diese These für nicht ganz unwahrscheinlich, sehe aber dennoch im Folgenden von einer Verwendung dieses Schlusses ab. Denn daß in ihm eine von der literarischen Tradition im Lukas- und Johannesevangelium unabhängige, mündliche Ueberlieferung enthalten sei, ist schwerlich anzunehmen.

c) Eine besondre Stellung neben diesen beiden Gruppen nehmen ein: das Johannesevangelium, wie es jetzt ist, das Matthäusevangelium mit 28, 9 f. und das Hebräerevangelium.

Dem eigentlich mit 20, 30. 31 schließenden Johannesevangelium ist — wie ich glaube, sicher nicht von der Hand des Evangelisten; vgl. 21, 23 f. — Kapitel 21 angefügt, das von einer Erscheinung des Herrn vor sieben am See Genezaret versammelten Jüngern und von Jesu Gespräch mit Petrus berichtet, das sich an die Erscheinung vor den Jüngern anschließt.

In ähnlicher Weise wie das Johannesevangelium einschließlich Kapitel 21, kennt unser Matthäusevangelium Erscheinungen in Galiläa und Jerusalem. Denn die in 28, 9. 10 eingefügte Erscheinung des Auferstandnen vor den Frauen ist natürlich als in Jerusalem erfolgt gedacht.

Das Hebräerevangelium endlich gehört hierher, weil in ihm, soweit wir es kennen, keine Oertlichkeit angegeben ist. Es wird hier in einem der noch erhaltnen Fragmente erzählt, daß der Herr nach seiner Auferstehung — an der, wie es scheint, die Grabeswächter, ebenso wie im Petrusevangelium, als Zeugen beteiligt sind — sein Gewand dem Diener des Hohenpriesters

gegeben habe, dann „hingegangen und dem Jakobus erschienen sei“. Dies letztere in Jerusalem geschehen zu denken, liegt nahe; doch nötigt der Zusammenhang nicht dazu. Aus einem andern Fragment, dessen Umrahmung wir nicht kennen, ist ersichtlich, daß das Evangelium von einer Erscheinung des Herrn vor Petrus und „denen, die um ihn waren“, gesprochen hat. Auch hier können wir nicht erkennen, wo der Schauplatz dieser Erscheinung gedacht ist. Doch braucht man beiden Fragmenten gegenüber die Lückenhaftigkeit unserer Erkenntnis kaum zu beklagen. Denn das Hebräerevangelium ist, obgleich es wohl noch vor 100 verfaßt ist, in seinen Auferstehungsberichten recht sekundär gewesen. Ich lasse es daher im Folgenden ganz beiseite. Nur darauf möchte ich den Finger legen, daß die Erscheinung vor Jakobus, von der Paulus spricht, nur hier irgendwelche Spur in der sonstigen Ueberlieferung hinterlassen hat.

III

1. Nachdem so die Berichte gruppiert sind, wenden wir uns nun der Frage zu, wie diese Berichte als Berichte zu werten sind. Ich gehe dabei, um die Sache zu vereinfachen, d. h. um Mittelstellungen nicht von vornherein auszuschließen — wir wollen nachher darauf zurückkommen (vgl. Abschnitt V) — von den Differenzen aus, die in bezug auf die Oertlichkeit der ersten Erscheinungen des Auferstandnen in den Berichten vorliegen.

Gegenwärtig gilt, das wissen Sie alle, in nicht wenigen wissenschaftlichen Kreisen das als Axiom, daß in bezug auf diese Frage der Markusbericht — samt seinen von ihm nicht unabhängigen und daher im Folgenden mehr zurückgestellten Parallelen im Matthäus- und Petrus-Evangelium — allen andern vorzuziehen sei.

Zwei Hauptarten der aus dieser Quellenwertung hervorgegangnen Konstruktionen lassen sich unterscheiden: eine, die das leere Grab (Mark. 16, 4—7) nicht zu dem glaubwürdig Berichteten rechnet, und eine, die das leere Grab als eine historische Tatsache ansieht.

Im erstern Falle konstruiert man*) etwa so. Nach dem Tode Jesu haben sich die Jünger zerstreut, sind nach Galiläa

*) Hier war vornehmlich an Weizsäckers Apostolisches Zeitalter gedacht (Freiburg i. B. 1886).

zurückgekehrt. Sah doch Jesus die Erfüllung des alttestamentlichen Wortes kommen: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen“ (Mark. 14, 27). Daß sie alle ihn verließen und flohen, wird ja auch ausdrücklich durch Markus berichtet (14, 50). In Galiläa hat dann Petrus die erste Erscheinung des Herrn gehabt; und mehr oder weniger unter Einwirkung dieser Erscheinung erlebten die andern von Paulus Genannten das Gleiche. Freilich sind die Jünger später nach Jerusalem zurückgekehrt; aber nicht Wenige denken sich dann die Predigt von dem Auferstandnen in Jerusalem, wenigstens zunächst, nicht wie ein Predigen von den Dächern, sondern wie ein verstohlnes Sagen von Ohr zu Ohr (vgl. Matth. 10, 27). Auch dadurch sucht man es dann erklärlich zu machen, daß irgend ein Gedanke an das Grab Jesu diese Predigt weder beunruhigt, noch gestört hat.

Die andre Konstruktion nimmt es als geschichtlich an, daß das Grab am dritten Tage leer gefunden wurde, aber sie setzt die [ersten] Erscheinungen Jesu doch nach Galiläa. Diese Auffassung der Dinge hat bislang, soviel ich weiß, Niemand vertreten, der die leibliche Auferstehung des Herrn annahm, das leere Grab also durch die Auferstehung Jesu erklärte. Vielmehr haben diejenigen, an die ich hier denke, andre Erklärungen für das Leersein des Grabes geltend zu machen versucht. Je unglaublicher diese sind, desto begreiflicher ist es, daß diese zweite Konstruktion in ihren nachweisbaren Formen weniger Freunde gefunden hat als die erstere.

Sind diese Konstruktionen *methodisch* haltbar? Erweist ihre Anknüpfung an den Markusbericht sich als berechtigt? Ist der Markusbericht wirklich der relativ wertvollste? — Ich stelle bei der Antwort auf diese Fragen

a) die methodische und sachliche Kritik der erwähnten Konstruktionen voran, um dann (in b), abgesehen von ihnen, den Quellenwert des Markusberichts zu prüfen.

α) Unser Markusevangelium berichtet zwar, daß die Jünger „alle“ nach Jesu Gefangennehmung geflohen seien (Mark. 14, 50); doch von einer Flucht der Jünger *nach Galiläa* vor Ostern weiß weder Markus noch einer der andern Evangelisten irgend etwas. Markus selbst schränkt vielmehr das, was er von der „Flucht“ der Jünger gesagt hat, dadurch ein, daß er den Petrus seinem gefangnen Herrn folgen läßt in den Palast des Hohen-

priesters (14, 54)*). Ja, mehr noch! Der Markusbericht schließt, ebenso wie das an der Parallelstelle ihm folgende Matthäusevangelium, dem Wortlaut nach die Flucht der Jünger nach Galiläa gleich nach dem Tode Jesu geradezu aus. „Sagt es seinen Jüngern", so lautet die Engelsbotschaft, „daß er euch nach Galiläa *vorausgeht*" (Mark. 16, 7; vgl. Matth. 28, 10: „damit sie nach Galiläa gehen"); — die Jünger sind im Markus- wie im Matthäusevangelium am Ostermorgen noch in Jerusalem weilend gedacht. Man kann also die mit der Flucht nach Galiläa operierende Auffassung der Dinge nicht direkt an unser Markus- und Matthäusevangelium anknüpfen. Man muß vielmehr weitere Konstruktionen zu Hilfe nehmen, die hinter den uns jetzt vorliegenden Markus- und Matthäustext zurückgehen. Die Jünger — so sagt man — sind geflohen und gänzlich verschüchtert gewesen; diese Flucht war ihnen später peinlich, sie mußte verdeckt werden. Zu diesem Zweck ist jenes — bei der Ungeschichtlichkeit des leeren Grabes natürlich unhistorische Wort — geschaffen worden, daß der Herr ihnen vorangehen werde nach Galiläa. Einige gehen noch weiter: die Jünger haben anfangs gezweifelt (Matth. 28, 17); auch das mußte in ein unschuldig Licht gerückt werden; daher die Nachricht über die Frauen, sie hätten Niemandem etwas gesagt (Mark. 16, 8).

Ist das noch methodische Quellenbenutzung? Was Markus deutlich sagt, ja das, was der eigentliche Inhalt seiner Erzählung ist — daß die Frauen das Grab leer fanden: das läßt man beiseit und liest aus dem Berichte etwas heraus, was er gar nicht sagt, ja was nirgends überliefert wird! *Die* Konstruktion, die das leere Grab eliminiert, kann die These, daß der Markusbericht der relativ wertvollste sei, wahrlich nicht wahrscheinlich machen!

Auch in sachlicher Hinsicht erweckt diese Konstruktion die

---

*) Daß der Markusbericht keine ausreichende Stütze für die behauptete Flucht der Jünger nach Galiläa ist, geben faktisch alle diejenigen zu, die sich außerdem auf Justin den Märtyrer († 166) berufen. Nur in der Not kann man zu einem so späten Schriftsteller seine Zuflucht nehmen! Ueberdies hilft er nicht weiter. Denn die Justinstellen, die man anführt, zwei im Dialogus (c. 53 p. 180 C und c. 106 p 378 C) und eine in der sog. ersten Apologie (c. 50 p. 136 A), sagen zwar, daß die Jünger sich zerstreut hätten nach dem Tode des Herrn und von ihm abgefallen seien; von einer Flucht nach *Galiläa* steht aber auch hier nichts. Justin setzt den Markusbericht voraus; originale Kunde besitzt er ebensowenig wie das Matthäus- und das Petrusevangelium (vgl. S. 29).

schwersten Bedenken. Wenn die Haltung der Jünger nach dem Tode Jesu und nach der ersten Kunde von seinen Erscheinungen eine so anstößige und zweifelhafte war, daß der Mantel dichtender Liebe darüber ausgebreitet werden mußte, — sollte man nicht erwarten, daß 1. Kor. 15 sich noch eine Spur davon verraten hätte? — Und weiter! Wie ist bei dieser Konstruktion die Entwicklung der Gemeinde in Jerusalem begreiflich? — Man sucht die Schwierigkeiten zu mindern, indem man sagt, die Apostel seien nicht aufgetreten vor allem Volk mit der siegesgewissen Botschaft: „Den ihr gekreuzigt habt, denselbigen hat Gott auferweckt" (Apostelgesch. 2, 24. 32; 3, 15; 4, 10), sondern man habe im Kreise der Stillen im Lande die Freudenkunde einander heimlich ins Ohr gesagt. Allein wo ist ein Beweis für diese Annahme?

β) Die zweite Form der Konstruktionen, die sich einseitig an das Markusevangelium anschließen, die Form, die das am dritten Tage leere Grab als geschichtlich annimmt, wird nicht von allen Einwendungen getroffen, die im Vorigen geltend gemacht sind. Allein auch sie ist undurchführbar und vermag die vorausgesetzte relativ hohe Wertung des Markusberichts nicht wahrscheinlich zu machen. — Denn läßt nicht auch diese Konstruktion, wenn sie das leere Grab anders erklärt als Markus, das Wesentlichste beiseit, was der Bericht erzählen will — die Auferstehungsbotschaft? Verliert nicht auch sie, sobald sie die Engelsbotschaft für ungeschichtlich hält, das Recht, auf die in dieser Engelsbotschaft enthaltene Verweisung der Jünger nach Galiläa solchen Nachdruck zu legen? Und ist die Engelsbotschaft unhistorisch, muß man dann nicht sagen, es sei überaus wahrscheinlich, daß die nach Galiläa geflohenen Jünger auf die erste Kunde von dem leeren Grabe alsbald nach Jerusalem zurückgekehrt seien? Wo aber bleiben dann die galiläischen Erscheinungen? Das wenigstens ist doch schlechterdings undenkbar, daß die Erscheinungen r e i n galiläische gewesen seien, wie der Markusbericht annimmt. — Noch unüberwindlicher sind die sachlichen Schwierigkeiten, die das leere Grab dieser Konstruktion bereitet. Weshalb war es leer? Die „natürlichen Erklärungen", die der frei dichtende Scharfsinn geschaffen hat, sind nicht glaublicher als die noch von dem Wolfenbüttler Fragmentisten, Hermann Samuel Reimarus († 1768), geglaubte Ausrede der Grabeswächter im Matthäusevangelium: „Jesu Jünger kamen des Nachts und stahlen den Leichnam, dieweil wir schliefen" (Matth.

28, 13)*). Ließe man aber diese dichtenden Erklärungen des leeren Grabes beiseite und nähme man an, das Grab sei leer gewesen, weil Jesus daraus hervorgegangen war, so würde kein rechter Grund mehr erkennbar sein für den einseitigen Anschluß an den Markusbericht. Und wenn doch Jemand auf solche Konstruktion kommen sollte, so würde sein Gebäude mit getroffen werden durch die Gründe, die an sich, d. h. abgesehen von der methodischen und sachlichen Angreifbarkeit der an den Markusbericht anknüpfenden Konstruktionen, dagegen geltend zu machen sind, daß der Markusbericht vor den andern bevorzugt zu werden verdiene.

b) Weshalb ist der Markusbericht der relativ wertvollste? — Drei Gründe hat man angeführt: er ist der älteste (α), der altertümlichste (β) und der ursprünglichste (γ). Daß er der älteste ist, lehrt die Quellenkritik der Synoptiker. Als den altertümlichsten erweisen ihn manche Eigentümlichkeiten der Erzählung. Denn daß nach Markus die Frauen sich fürchten; daß bei Matthäus, der hier dem verlornen Markusschlusse folgen wird, ausdrücklich erzählt wird, einige Jünger hätten — noch gegenüber der Erscheinung des Auferstandnen — gezweifelt: das alles sind offenbar alte Züge in der Auferstehungserzählung. Er ist der ursprünglichste: wer würde die Erscheinungen Jesu „in die Provinz" verlegt haben, wenn dorthin nicht die ursprüngliche Tradition verwiesen hätte! Dem gegenüber erweist sich die Verlegung der Erscheinungen nach Jerusalem, dem spätern Mittel-

*) Der Rationalismus operierte mit der Hypothese eines Scheintods Jesu. Die Haltlosigkeit und Undurchführbarkeit dieser Hypothese hat David Friedrich Strauß für immer dargetan. Réville (Jésus de Nazareth 1897 II, 461 ff.) meint, daß der jüdischen Obrigkeit, „den Häuptern des Sanhedrin", die Beiseitschaffung des Leichnams zuzuschreiben sei. Aber wie soll man glauben, daß diese Gegner Jesu dann die Predigt von Jesu Auferstehung unwiderlegt gelassen hätten! Heinr. Julius Holtzmann (Kommentar zu den Synoptikern 3. Aufl., Tübingen 1901 S. 105; Theol. Rundschau 1906 S. 121 f.) und sein Vetter Oskar Holtzmann (Leben Jesu, Tübingen 1901 S. 392 f.) halten es für wahrscheinlich, daß Joseph von Arimathia (vgl. Matth. 27, 57 ff.) den Leichnam Jesu zunächst nur interimistisch bestattet und dann in der folgenden Nacht oder in der Frühe des Morgens ihn von dort weggebracht habe, um ihn definitiv zu bestatten — wahrscheinlich gar nicht in Jerusalem, sondern in seiner Heimat. Allein, daß dies unbekannt bleiben konnte, ist, gleichviel, ob Joseph von Arimathia ein „Jünger Jesu" war (Matth. 27, 57), oder nur ein in der messianischen Hoffnung lebender Jude (?Mark. 15, 43 = Luk. 23, 51), durchaus nicht glaublich zu machen.

punkt der Wirksamkeit der Apostel als durchaus sekundär!

Das Ersterwähnte erkenne ich an: nach der Quellenkritik der Synoptiker ist anzunehmen, daß unser Markusevangelium das älteste unserer Evangelien ist. Allein ist denn das Alter an sich unbedingt ein Beweis für die Vortrefflichkeit des Berichts? Wenn keine Autopsie vorliegt — und Markus hatte nicht selbst gesehen, was er berichtet —, so kommt es ganz darauf an, welche Quellen dem Berichte zugrundeliegen. Wir werden gleich darauf zurückkommen.

Das zweite Argument ist überaus luftig. Mit dem Markusschluß (16, 8 und was dem eventuell gefolgt ist) sollte man nicht operieren. Er ist ein großes, noch ungelöstes Rätsel. Nur das ist ersichtlich, daß der uns vorliegende Schluß unvollständig ist. Denn die Nachricht über das Erlebnis der Frauen, von dem sie „Niemandem etwas sagten", hebt sich selbst auf, wenn nicht andres folgte oder folgen sollte, das ein späteres Reden der Frauen erklärte. Und was die Nachricht bei Matthäus anlangt, daß „etliche" der Jünger „zweifelten", so sollten diejenigen, die es nicht zugeben mögen, daß hier nichts als eine dunkle Reminiscenz an die Zweifel des Thomas (Joh. 20, 25) vorliegt, wenigstens das anerkennen, daß der „altertümliche" Charakter dieser Nachricht unsers Matthäusevangeliums eine sehr fragwürdige Größe ist. Der koptische „Bericht", den ich eingangs erwähnte, läßt den Petrus noch angesichts des Auferstandnen zweifeln, weil ihm die Wirklichkeit der Erscheinung nicht sicher ist. Harnack sieht — zweifellos mit Recht — in der starken Betonung des anfänglichen Unglaubens der Jünger, die für die Konstruktion des koptischen Berichtes eigentümlich ist, einen sehr sekundären Zug.

Das dritte Argument hat nur Zugkraft, wenn man annimmt, die Jünger seien nach Galiläa geflohen, ehe sie etwas von Jesu Auferstehung gehört hätten. Es setzt also voraus, was erst zu beweisen ist: daß der [zurechtgestutzte] Markusbericht vor dem Berichte des Lukas den Vorzug verdiene.

Doch diese kurzen Bemerkungen sollen nicht genügen. Das erste und das dritte der erwähnten Argumente erfordern eine eingehendere Prüfung.

Bleiben wir zunächst bei dem ersten, bei der Frage nach den Quellen der bei Markus vorliegenden Darstellung, der unser Matthäusevangelium gefolgt ist. Liegt hier gute Tradition vor?

Man könnte, um diese Frage zu bejahen, einen äußerlichen, geschichtlichen Beweis versuchen. Bekanntlich berichtet Eusebius,

Papias (um 140) habe gesagt: „Auch dies erzählte der Presbyter: Markus, der Dolmetscher des Petrus geworden, schrieb sorgfältig auf, was er im Gedächtnis behalten hatte. Freilich schrieb er das von Christo Gesagte und Getane nicht in der Reihenfolge auf; denn er hatte den Herrn nicht gehört, noch war er ihm nachgefolgt, vielmehr, wie gesagt, später dem Petrus, und der lehrte je nach dem Bedürfnis der Zuhörer, nicht aber, wie um eine Zusammenstellung der Worte des Herrn zu geben." Ist diese Nachricht zuverlässig? Mir ist das nicht über allen Zweifel erhaben. Nicht weil Papias nach Eusebius „ein Mann von beschränktem Geiste" war; — Traditionen weiter zu geben, fordert keinen Reichtum an Geist. Wohl aber aus andern Gründen. Papias hat in seinem uns verlornen Werke nach Eusebius den 1. Petrusbrief zitiert. Er kannte also 1. Petr. 5, 13 („Es grüßt euch . . . . mein Sohn Markus"). Wir wissen nun freilich nicht, ob der 1. Petrusbrief damals schon als petrinisch zirkulierte. Aber mit der Möglichkeit, daß die Presbyternachricht des Papias aus dieser Briefstelle herausgewachsen ist, muß doch gerechnet werden. Ist nicht die Nachricht bei Irenäus, daß „Lukas, der Begleiter des Paulus, das von diesem verkündigte Evangelium schriftlich aufgezeichnet habe," anscheinend in ähnlicher Weise durch Kol. 4, 14 und Philem. 24 angeregt worden? Ja, es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß eben diese Nachricht über Lukas von Irenäus dem Papias entlehnt ist! Bei Lukas, dessen Identität mit dem dritten Evangelisten freilich nicht zweifellos ist, steht man mit Kol. 4, 14 auf sicherm Boden. Daß die Dinge bei Markus ebenso günstig lägen, kann angesichts der Schwierigkeiten, von denen die petrinische Abfassung des 1. Petrusbriefes gedrückt ist, niemand behaupten. Und endlich: hat nicht Papias der Tradition mehrere recht unglaubwürdige Neuigkeiten entnommen? Ist man nicht gerade in kritischen Kreisen längst mißtrauisch gegen die „Presbytertraditionen" über Johannes und seine Schriften, die Irenäus uns aufbewahrt hat? Was dem Johannes recht sein muß, ist auch für Markus nicht unbillig. Auf die Zuverlässigkeit der Nachricht des Papias darf man weittragende Schlüsse nicht bauen!

Doch gesetzt einmal, die Nachricht wäre gänzlich sicher, wir wüßten sicher, daß Markus an die Lehrvorträge Petri angeknüpft hat, — würde deshalb schon die Autorität des Petrus für Markus Kap. 16 in Anspruch genommen werden dürfen*)? Wer

*) H. J. Holtzmann meint (Theol. Rundschau 1906 S. 80),

bei der Geschichte von der Auferweckung des Töchterleins des Jairus trotz Markus 5, 37 Petri Autorität nicht gelten läßt, hat Markus 16 gar kein Recht dazu. Denn hier spricht ein gewichtiger Grund dagegen, daß Erzählungen Petri im Hintergrund stünden. Denn, was wir sicher wissen durch Paulus: daß der Auferstandne dem Petrus eher als den andern Jüngern erschienen ist, das hat im Markusevangelium gar keine Erwähnung gefunden. Man hat ja gemeint, der verlorne Markusschluß stecke in Joh. 21, wo eine Erscheinung vor Petrus erwähnt wird. Allein diese These hat — und, wie ich glaube, mit Recht — wenig Glauben gefunden. Darum meine ich: mag es sonst mit dem Verhältnis Petri zum Markusevangelium stehen, wie es will, — daß Markus 16 auf gute (petrinische) Tradition zurückgehe, läßt sich durch Gründe äußerer Kritik nicht wahrscheinlich machen.

Vermag denn innere Kritik diese Annahme zu stützen? Ein Eingehen auf diese Frage ist viel wichtiger als alles Verhandeln über die Papiasstelle. Der gegebne Ausgangspunkt ist hier 1. Kor. 15. Damals, als der 1. Korintherbrief geschrieben wurde, war es für Paulus und für die Korinther Tradition, daß der Herr erschienen sei dem Petrus, darnach den Zwölf, darnach mehr denn fünfhundert Brüdern, darnach dem Jakobus, darnach allen Aposteln. Wir sahen vorhin: das muß auch jerusalemische Tradition gewesen sein. — Nichts von alledem erzählt uns Markus! Wenn wir sonst in der Geschichte ein derartiges Verhältnis zweier Berichte hätten, einen Bericht, der uns deutlich zeigt:

---

daß auf dieser Seite bei mir „Mißverständnisse obzuwalten schienen". Ihm wenigstens, den ich S. 12 (oben S. 14) nenne, liege es durchaus fern, wegen Mark. 16, 7 für Mark. 16, 1—8 petrinische Ueberlieferung anzunehmen. Markus folge mindestens seit 15, 21 und bis 16, 8 derjenigen Ueberlieferung, die sich nur an die Erzählung einiger Weiber hielt. — Das „Mißverständnis" liegt nicht bei mir. Denn an Holtzmann habe ich mit den obigen Ausführungen nicht gedacht. Was oben gesagt ist (wörtlich ebenso wie in der ersten Auflage), richtete sich zunächst gegen die durch Harnacks wesentliche Zustimmung (Chronologie der altchristl. Literatur I, 696, Leipzig 1897) auf einen hohen Leuchter gestellten Ausführungen Rohrbachs (Der Schluß des Markusevangeliums, der Vier-Evangelienkanon und die kleinasiatischen Presbyter, Berlin 1894) und gegen Eck (Hefte z. christl. Welt Nr. 32 S. 7 f). Und Holtzmann weiß besser als ich, daß die Meinung, Markus gebe auch in Kap. 16 petrinische Tradition, noch heute sehr aufgeklärte Vertreter hat (vgl. z. B. Soltau, Unsere Evangelien, Leipzig 1901 S. 86).

in der und der Zeit ist das und das Tradition gewesen, und einen andern, späteren, der von alledem schweigt, so würde man sagen: der letztere Berichterstatter kann nicht in lebendiger Tradition gestanden haben. Wenn 1. Kor. 15 uns eine sichere quellenkritische Erkenntnis vermittelt, so ist dies die Einsicht in die geradezu rätselhafte Dürftigkeit des Auferstehungsberichts im Markus- und Matthäusevangelium. Die Verfasser dieser Berichte können nicht in der lebendigen Ueberlieferung gestanden haben. Ueberhaupt — ich meine auch in bezug auf den sonstigen Erzählungsstoff der Evangelien — sind der Spuren lebendiger Tradition in den ersten beiden Synoptikern meines Erachtens nicht sonderlich viele. Markus wird eine Traditionslinie — vielleicht die petrinische, vielleicht eine galiläische — mangelhaft kennen gelernt haben. Daneben aber scheint schon er literarisch abhängig gewesen zu sein von der wohl von dem Apostel Matthäus verfaßten, im ersten und dritten Evangelium ausgiebig verwerteten Evangelienschrift, die namentlich Reden Jesu enthalten zu haben scheint. Bei dem ersten Evangelisten bemerkt man kaum irgendwelche — und dann mehrfach recht zweifelhafte — Traditionselemente (vgl. 27, 52 f. und 62—66); hier ist der Stoff wesentlich literarisch vermittelt gewesen. Freilich haben die Evangelisten schwerlich so gearbeitet, daß sie aus der Handschrift A links und der Handschrift B rechts ihren Bericht kompilierten. Aber es wird kaum angehen, die Abweichungen im Detail aus Traditionsdifferenzen herzuleiten. Ich glaube, man wird vielmehr mit der Annahme rechnen müssen, daß die Evangelisten ihre literarischen Quellen als „Evangelisten" (im Sinne der bekannten Nachricht Eusebs) im Gedächtnis hatten, vielleicht ohne sie zu besitzen. Die Handschriften sind in der Zeit zwischen 60 und 80 nicht so verbreitet gewesen, wie bei uns die Neuen Testamente! Noch im Mittelalter kommt derartige gedächtnismäßige Benutzung schriftlicher Quellen vor.

Etwaige Differenzen zweier, die in dieser Weise die gleiche Quelle benutzt haben, sind nicht auf Traditionsverschiedenheiten, sondern auf Verschiedenheiten der Rekonstruktion eines bekannten Stoffes zurückzuführen, — und Rekonstruktion und Konstruktion wohnen, wo das Ueberkommne nicht sicher im Gedächtnis haftet, dicht bei einander. Literarisch Ueberliefertes, Traditionselemente und Konstruktionsresultate wird man bei unsern Synoptikern unterscheiden müssen.

Literarisch überliefert ist dem Markusevangelium der Stoff

von Kap. 16, soweit wir sehen können, nicht. Daß er in seiner Gesamtheit guter Tradition entstamme, ist weder durch äußere Zeugnisse, noch durch den innern Befund nahe gelegt. Andrerseits wird nicht zu bestreiten sein, daß die Erzählung vom Gange der Frauen zum Grabe auf Tradition ruht. Ist das Uebrige, insonderheit die Lokalisierung der Erscheinungen des Auferstandnen in Galiläa, wenn auch nicht nachweisbar gute, so doch überhaupt Tradition? Oder liegt hier die Annahme einer Konstruktion nahe? Mit dieser Frage kommen wir zur Erörterung des letzten noch zu prüfenden Arguments für den Markus-Matthäusbericht (oben S. 23: γ).

Man sagt, eine Verlegung der [ersten] Erscheinungen von Galiläa nach Jerusalem sei glaublich, das Umgekehrte nicht. Ist dem wirklich so? Sie wissen, daß zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium in bezug auf das Ganze der öffentlichen Wirksamkeit Jesu die Differenz besteht, daß bei Johannes Jesu Wirken auf Galiläa und Jerusalem verteilt ist, während bei den Synoptikern alles, abgesehen vom Todeszuge, nach Galiläa fällt. Nun ist mir, wie vielen Andern, ganz abgesehen von der johanneischen Frage, das zweifellos, daß hier dem johanneischen Bericht der Vorzug zu geben ist. Ist das aber gewiß, so ist der Schluß nicht zu kühn: die Berichterstatter, die das ganze Leben Jesu, mit Ausnahme der letzten acht Tage, in Galiläa verlaufen lassen, sie können auch die Erscheinungen des Auferstandnen, von denen sie sehr mangelhafte Kunde hatten, nach Galiläa „verlegt" haben; und das um so leichter, weil die ersten, von denen sie bei Gelegenheit der Auferstehung berichten, galiläische Frauen waren. Wie unbekümmert man bei der lokalen Konstruktion der Dinge war, zeigt doch der lukanische Reisebericht: Lukas hat seine im Vergleich mit Markus besondern Traditionen, weil er sie im Schema des Markusberichts nirgend anders unterbringen konnte, auf die letzte Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem verlegt (vgl. Luk. 9, 51 mit Mark. 10, 32 und Luk. 18, 31 mit Mark. 10, 33)! Daß der Markusbericht über die Erscheinungen des Auferstandnen, oder vielmehr der kurze Hinweis auf die Erscheinungen in Galiläa, den er bietet, verwandter Konstruktion entstammt, müßte mindestens als möglich zugegeben werden.

Aber auch wenn man diese Erklärung der Markustradition nicht annehmen will, so müßte doch, meine ich, schon die jedenfalls zweifellose Mangelhaftigkeit dieser Tradition es verbieten,

allein auf diesen Bericht die Rekonstruktion der Ereignisse zu bauen.

Allein auf diesen Bericht, sage ich. Denn Markus ist die einzige Quelle für diese Verlegung der Erscheinungen des Auferstandnen nach Galiläa. Dieser Behauptung könnte man das Matthäusevangelium, das Petrusevangelium, Lukas 24, 34 und Joh. Kap. 21 entgegenhalten. Aber diese Einwendungen sind nicht stichhaltig. Das Matthäusevangelium schließt sich, wie allgemein zugestanden ist, an Markus an. Auch wenn Matth. 28, 16—20 nicht auf den verlornen Markusschluß, sondern auf Tradition zurückgeht: die Annahme ist dennoch unwahrscheinlich, zum mindesten gänzlich unnötig, daß für die Lokalisierung dieser Erscheinung Jesu in Galiläa neben Mark. 16, 7 noch die Tradition maßgebend gewesen wäre. — Was sodann das Petrusevangelium anlangt, so wird dessen Abhängigkeit von unserm ersten Evangelium von der Mehrzahl der Kritiker gewiß mit Recht als sicher angenommen; eine unabhängige Quelle ist sein Bericht also nicht. — Luk. 24, 34 wird zwar auch von Harnack in der eingangs angeführten Abhandlung aus dem Bericht über die Emmauntischen Jünger ausgeschieden, und die so isolierte Nachricht über die Erscheinung vor Petrus kann dann hypothetisch für Galiläa in Anspruch genommen werden. Allein mit welchem Recht isoliert man diesen Vers? Wenn man nicht im voraus überzeugt ist, diese Erscheinung vor Petrus sei in Galiläa erfolgt, so hat man gar keinen Grund, jenen Vers aus dem Bericht über die Emmauntischen Jünger herauszunehmen.

Endlich Joh. Kap. 21! Harnack meint, auch diese Erzählung sei ursprünglich ein Bericht über eine erste Erscheinung des Herrn gewesen, mithin zeuge auch Joh. 21 (vgl. 21, 1) für die Lokalisierung der ersten Erscheinungen in Galiläa. Auch mir ist es wahrscheinlich, daß in Joh. 21 ein Bericht über eine erste Erscheinung des Herrn vorliegt. Ich komme nachher noch darauf zurück. Zunächst kann ich hier kurz sein. Denn ist Joh. 21 ein Bericht über die erste Erscheinung des Auferstandnen, so ist dieser Bericht jedenfalls sehr ungenau: nach 1. Kor. 15, 5 (er ist erschienen dem Kephas, darnach den Zwölf) kann eine Erzählung, der zufolge die Erscheinung vor Petrus sich angelehnt hat an ein gemeinsames Mahl der Jünger am See Genezaret, unmöglich geschichtlich sein. Ist aber Joh. 21 überhaupt als ungenauer Bericht zu kennzeichnen, dann ist es als möglich anzuerkennen, daß die Verlegung der Szenen nach Galiläa aus der

synoptischen Tradition stammt. Es wird diese Möglichkeit nachher noch genauer erörtert werden. Jedenfalls ist auch Joh. 21 nicht geeignet, als zweiter Zeuge für den galiläischen Schauplatz der ersten Erscheinungen dem Markus zur Seite gestellt zu werden.

2. Wenn nun die Anknüpfung an die Markustradition aus methodischen und quellenkritischen Gründen Bedenken gegen sich hat, so ist nun weiter zu fragen, ob der andre Zweig der Ueberlieferung zuverlässiger ist, ob dort gute Tradition vorliegt. Wir haben ein zwiefaches Mittel, dies zu prüfen. Zunächst messen wir auch hier, wie bei Markus und Matthäus, an dem, was wir von Paulus über die Tradition wissen; sodann sind Gründe aus sonstigen Erwägungen ins Feld zu führen.

Ich beginne zunächst mit dem erstern. Wenn wir den Bericht des Lukas mit dem pauliniſchen vergleichen, so ergibt sich allerdings, daß auch der Lukasbericht dürftig ist. Aber er paßt doch weit mehr zu Paulus als das, was wir in den beiden ersten Synoptikern lesen. Lukas hat, wie Paulus, als erste Erscheinung die vor Petrus. Er erwähnt nach der Petrus-Erscheinung die Erscheinung vor den „Elf", wie Paulus die Erscheinung vor den „Zwölf" — beide Angaben meinen den gleichen Kreis. Lukas aber hat mehr als Paulus: die Erzählung von den Emmauntischen Jüngern, die zweifellose Sinnenfälligkeit der Erscheinung des Auferstandnen und im speziellen die Nachricht, daß der Auferstandne mit seinen Jüngern gegessen habe (24, 43). Daß der Erzählung von den Emmauntischen Jüngern jede Vertrauenswürdigkeit abzusprechen sei, weil die Aufzählung des Paulus keine Kenntnis von ihr verrät: diese Behauptung halte ich nicht für notwendig. Daß Paulus von dieser Geschichte nichts wußte, ist denkbar, auch wenn sie im wesentlichen vertrauenswürdig ist. Sonst hat man gegen den Bericht geltend gemacht, diese Erscheinung sei ein Spazierengehen auf offner Straße; das passe nicht dazu, daß der Auferstandne nur seinen Jüngern offenbar geworden sei. Kann man diesen Einwand ernst nehmen? Jedenfalls ist er, weil dem Berichte nach die Emmauntischen Jünger selbst Jesum nicht erkannten, als er zu ihnen trat, unzutreffend. Und wenn fast spottend behauptet ist, der Auferstandne, der nach Paulus nur „erschien", rede hier nicht nur, nein aus dem Reden sei eine förmliche Lektion über das rechte Verständnis des Alten Testaments geworden, so ist — unter Zurückweisung des irrigen Schlusses aus dem kurzen

Ausdruck Pauli (vgl. oben S. 12) — mit aller Entschiedenheit zu betonen, daß die Erscheinung des Auferstandnen als solche, sei es mit, sei es ohne Worte, eine ergreifendere „Lektion" sein mußte, als eine lange Unterweisung. Wem diese undenkbar scheint, der dürfte doch nicht den ganzen Bericht deshalb verdächtigen, weil der Eindruck der Erscheinung Jesu hier in einer Weise beschrieben ist, deren Richtigkeit — was den Erfolg anlangt — unabhängig ist von dem Detail der Mittel, durch welche der Erfolg erreicht sein soll. Was dann die zweifellose Sinnenfälligkeit der Erscheinung des Auferstandnen anlangt, so ist darin eine Abweichung von Paulus doch nur dann zu erkennen, wenn man annimmt, Paulus habe die Auferstehung Jesu nicht als eine Auferweckung seines in das Grab gelegten Leibes gedacht. Ob diese an sich unwahrscheinliche Annahme möglich ist, diese Frage habe ich, als wir von Paulus sprachen, noch offen gelassen (vgl. oben S. 14 f.). Sie kann auch hier, da der Lukasbericht zweifellos ein abgeleiteter ist, noch nicht zur Entscheidung kommen. Anders steht es mit der lukanischen Nachricht von einem Essen des Auferstandnen. Nach Pauli Wort, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben werden (1. Kor. 15, 50), wird man diese Nachricht als einen sekundären Zug anzuerkennen, sich kaum weigern dürfen.

Vergleichen wir dann den johanneischen Bericht mit Paulus, so ist auch hier freilich in einzelnem teils ein Mehr, teils ein Weniger zu konstatieren. Aber es paßt doch auch der johanneische Bericht so gut zu den paulinischen Angaben, wie es bei dem Markus- und Matthäusbericht nicht annähernd der Fall ist. Wir haben zunächst die Erscheinung vor Maria Magdalena, dann eine zwiefache Erscheinung vor den „Jüngern". Die erstere derselben zu identifizieren mit der Erscheinung vor den „Zwölf" bei Paulus, hat gar keine Schwierigkeit. Und die zweite Erscheinung vor den Jüngern, einschließlich des Thomas, kann ohne alle Mühe — Niemand wird darin verkehrte Harmonistik finden können — mit der Erscheinung vor „den Aposteln allen" gleichgesetzt werden. Es fehlt im Johannesevangelium die Erscheinung vor den Fünfhundert, die vor Petrus und die vor Jakobus. Diese Auslassungen sind für die johanneische Frage gewiß nicht ohne alles Gewicht — ich kann darauf nicht näher eingehen —; aber sie können keine Instanz d a g e g e n bilden, daß das Berichtete auf guter oder wenigstens relativ guter Tradition beruht. Ein Plus des Johannesevangeliums gegenüber 1. Kor. 15 ist zunächst die

Erzählung von der Erscheinung vor Maria Magdalena — daß eine Erscheinung Jesu vor dieser Frau durch Paulus nicht notwendig ausgeschlossen ist, erwähnte ich schon (vgl. oben S. 11) —, sodann, wie bei Lukas, die zweifellose Sinnenfälligkeit der Erscheinung des Auferstandnen, sein Reden, sein Sich-betasten-lassen. Doch erscheint, anders als bei Lukas, der Leib des Auferstandnen offenbar den Bedingungen dieses Lebens gänzlich entrückt (20, 15. 17. 19. 26). Wie weit hier dem johanneischen Bericht Zutrauen entgegenzubringen ist, das hängt mit der johanneischen Frage zusammen, über die nachher noch weniges gesagt werden muß. Jedenfalls kann, da es zum mindesten eine offne Frage ist, ob Paulus über den Leib des Auferstandnen nicht sehr ähnlich gedacht hat, die zweifellose Sinnenfälligkeit der Erscheinungen bei Johannes nicht dagegen geltend gemacht werden, daß, an 1. Kor. 15 gemessen, auch die johanneische Tradition sich als besser erweist, als die bei Markus-Matthäus.

Neben der Vergleichung mit Paulus haben wir für die Wertung der Berichte bei Lukas und Johannes ein Urteilsmaterial noch in allgemeinern Erwägungen über die Quellen beider Evangelien. Und diese sprechen — das ist ja zum guten Teil Homologumenon — nur zu gunsten der Annahme, daß auch hier in den Auferstehungsberichten bei Lukas und Johannes Tradition, gute Tradition vorliegen kann. Denn daß Lukas im Unterschiede von den ersten beiden Evangelisten jerusalemische Traditionen gehabt hat, ist eine Wahrnehmung, die gegenüber dem Reisebericht (vgl. namentlich 10, 38 ff.) sich ziemlich allgemein aufgedrängt hat. Und daß hinter dem vierten Evangelium johanneische Tradition stehe, wird doch auch von den meisten derjenigen zugestanden, die apostolisch-johanneische Abfassung des Evangeliums nicht glauben annehmen zu können.

IV

Haben wir nun, wie 1. Kor. 15 wahrscheinlich macht, und wie auch aus andern Argumenten sich ergibt, bei Lukas und Johannes gute, wenigstens relativ-gute Tradition, so scheint mir — damit wende ich mich zu einer letzten Gruppe meiner rein geschichtlichen Ausführungen — die Frage nach dem Schauplatz der Erscheinungen des Auferstandnen, wenigstens zunächst der ersten Erscheinungen, schon abgesehen von der johanneischen Frage,

zu gunsten Jerusalems entschieden werden zu müssen. Sind aber die ersten Erscheinungen des Herrn nach Jerusalem zu setzen, dann ist die Annahme der Geschichtlichkeit des leeren Grabes, zunächst abgesehen von der Frage, wie dieses zu erklären ist, meiner Meinung nach ziemlich unvermeidlich. Haben die Jünger in Jerusalem den Herrn zu sehen gemeint, hat sich an dieses Sehen die Predigt von dem Auferstandnen angeschlossen, so wäre das verschlossene Grab — man mag dagegen sagen, was man will —, wie die meisten zugeben werden, eine Erschwerung für den Glauben und die Predigt gewesen. Ist das leere Grab aber anzunehmen, so ist weiter die Erzählung des Johannesevangeliums, daß Petrus und Johannes zum Grabe geeilt seien, doch zweifellos sehr glaubwürdig. Haben die Frauen das Grab leer gefunden, und sind die Jünger damals in Jerusalem gewesen: was liegt näher, als daß die Frauen dies den Jüngern erzählten und diese bestimmten, sich von der Richtigkeit ihrer Nachricht zu überzeugen?

Das sind neue Argumente zu gunsten des johanneischen Berichts. Dem ist zur Seite zu stellen, daß ebendieselben Wahrnehmungen, von denen wir im Vorhergehenden gesprochen haben, gegen den Markus-Matthäusbericht zeugen.

Wenn nun auch, wie vorhin schon gesagt ist, in Matth. 28, 16 ff. Tradition nachklingen mag — dunkle Kunde von der Erscheinung vor den Elf oder den Fünfhundert —, eine Tradition über galiläische Erscheinungen braucht hier nicht vorzuliegen. Es ist daher zum mindesten doch sehr fraglich, ob man eine Berechtigung hat, entgegen der ganz ausdrücklichen Nachricht bei Lukas (24, 49) überhaupt Erscheinungen in Galiläa anzunehmen. Auf den Markus-Matthäusbericht allein diese Annahme zu gründen, ist nach dem Ausgeführten doch recht bedenklich.

Als eine verläßlichere Stütze könnte Joh. Kap. 21 angesehen werden. Daher müssen wir auf dies Kapitel nun noch einmal zurückkommen. Die Erzählung dieses Kapitels kann, obwohl der Erzählungsstoff selbst diese Vermutung durch nichts nahelegt, als Nachricht über eine den jerusalemer Erscheinungen folgende galiläische Erscheinung des Auferstandnen aufgefaßt werden. So haben sie diejenigen verstanden, die dies Kapitel dem Johannesevangelium anfügten (vgl. 21, 14). Und nicht wenige Neuere gehen verwandte Bahnen, indem sie zwar die ersten Erscheinungen Jesu nach Jerusalem versetzen, nach ihnen

aber auch galiläische annehmen. Daß jede Mittelstellung zwischen dem Bericht bei Markus-Matthäus und Lukas-Johannes durch Luk. 24, 49 verboten sei, will ich nicht behaupten. Denn Lukas 24, 49 beweist zwingend nur, daß Lukas von galiläischen Erscheinungen Jesu vor den „Elfen" nichts gewußt hat; und von den bei Paulus erwähnten Erscheinungen können die Erscheinung vor den Fünfhundert (wenn die Elf nicht unter den Fünfhundert waren) und die Erscheinung vor Jakobus als in Galiläa erfolgt gedacht werden. Allein dem Markus- und Matthäusbericht ist damit nicht aufgeholfen. Denn in beiden handelt es sich bei den galiläischen Erscheinungen auch um die Elf, ja vornehmlich um die Elf und um die erste Erscheinung, die ihnen zuteil wird. Auch dem Bericht in Joh. 21 darf eine Mittelstellung der angegebnen Art, wenn auf Luk. 24, 49 Verlaß ist, nicht zu gute kommen. Denn nach Luk. 24, 49 sind die Joh. 21, 2 genannten Jünger vor Pfingsten nicht in Galiläa gewesen. Und entscheidend spricht 1. Kor. 15 gegen diejenige zeitliche Unterbringung des Erzählungsstoffes von Joh. 21, die schon durch Joh. 21, 14 empfohlen ist: eine „dritte Offenbarung" Jesu vor den eigentlichen „Zeugen der Auferstehung" schließt 1. Kor. 15 aus (vgl. oben S. 11 c). Ueberdies widerstrebt, meine ich, der Inhalt von Joh. 21 der Unterbringung desselben nach den jerusalemischen Erscheinungen. Kann man es leugnen, daß in der dreimaligen Frage, die Jesus an Petrus richtet (21, 15 ff.), ein Hinweis auf die dreimalige Verleugnung liegt? in dem „lieber, als mich diese haben" (V. 15) ein Rückweis auf das vermessene Wort Petri bei Mark. 14, 29? Berichtet nicht die ganze Erzählung offenbar die Rehabilitation des gefallnen Apostels? Dies alles aber paßt nur auf die erste Erscheinung des Herrn vor Petrus, die nach 1. Kor. 15, 5 allen andern Erscheinungen im Jüngerkreise voranging. Ist demnach die Gleichsetzung der Joh. 21, 15—19 (bezw. 23) berichteten Unterhaltung des Auferstandnen mit Petrus mit der von Paulus (1. Kor. 15, 5) und Lukas (24, 34) erwähnten Erscheinung des Herrn vor Petrus unvermeidlich, so ist es ebenso zweifellos, daß Joh. 21, 1—14 und 21, 15—19 (23) irrig mit einander verknüpft sind. Mit der Loslösung von 21, 1—14 aber verliert 21, 15—19 (23) die galiläische Lokalfarbe. Man braucht also nicht erst zu argumentieren, Joh. 21, 15—19 (23) könne nicht nach Galiläa gehören, weil die Erscheinung des Auferstandnen vor Petrus, um die es sich hier handle, in Jerusalem erfolgt sein müsse; —

ohne solche Argumentation fällt die galiläische Ortsmarke ab, sobald man aus andern Gründen 21, 1—14 und 15—19 (23) getrennt hat. — Und auch dem Abschnitt 21, 1—14 kommt diese Trennung zu gute. Die Erzählung kann als Erscheinungsbericht nicht geschichtlich sein, so sahen wir; — denn eine dritte Erscheinung vor den Aposteln schließt Paulus aus. Doch ist es nicht sehr wohl möglich, daß bei 21, 1—14 der Charakter eines Erscheinungsberichts, ebenso wie bei 21, 15—19 (23) die galiläische Lokalfarbe, nur eine Folge der falschen Verknüpfung der beiden Erzählungen ist? Ja, dies ist nicht nur möglich, sondern überaus wahrscheinlich. Denn längst ist die Parallele zwischen Joh. 21, 1—14 und Luk. 5, 1—11 (vgl. auch Joh. 21, 7 und Matth. 14, 28 ff.) aufgefallen. Eine Tradition über jenen wunderbaren Fischzug, von dem Luk. 5 erzählt ist, ist in Joh. 21 mit der Erscheinung vor Petrus kombiniert — gegenüber Luk. 5, 8 ist das erklärlich genug! —, und diese Kombination hat die Fischzugserzählung zu einem Erscheinungsbericht, die Erscheinung vor Petrus zu einem Ereignis am See Tiberias gemacht. Vermutungsweise könnte man eine in ähnlicher Weise frappierende Bestätigung der entwickelten Analyse von Joh. 21 dem Abschnitt Joh. 21, 20—23, dem Gespräch Jesu und Petri über Johannes, entnehmen. Denn erinnert nicht die Szene an Joh. 20, 3—10? und paßt die Erscheinung des Herrn vor Petrus irgendwo anders besser hin als auf jenen Rückweg vom offnen Grabe? Doch ich will das nicht verfolgen, um die Ueberzeugungskraft des Vorigen nicht durch bloße Vermutungen zu schwächen. Denn das ist mehr als Vermutung, daß Joh. 21 für die Lokalisierung irgend einer Erscheinung des Auferstandnen in Galiläa gar nichts beweist.

Ich komme daher zu dem Resultat, daß unter den Auferstehungsberichten der johanneische und der lukanische mit ihren *rein* jerusalemischen Erscheinungen nach rein quellenkritischen Erwägungen den Vorzug vor dem Bericht des Markus- und Matthäusevangeliums verdienen.

V

Wie weit nun der lukanische und der johanneische Bericht im Detail als glaubwürdig anzusehen sind, die Frage ist mit alledem noch nicht erörtert. Treten wir ihr näher, so ist zugleich

auch die Frage wieder aufzunehmen, die ich bisher in suspenso gelassen habe: die Frage, ob es möglich sei, mit vielen Neuern anzunehmen, daß Paulus die Auferstehung des Herrn nicht als Auferweckung [und „Verwandlung"] seines Leibes gedacht habe. Daß meines Erachtens diese Frage schon nach 1. Kor. 15 verneint werden muß, ist früher gesagt. Doch kann ich es begreifen, daß diese Stellung zur Sache denen vermeidbar erscheint, die die Auferstehungsberichte bei Lukas und Johannes für so geringwertig halten, wie es jetzt vielfach für wissenschaftlich gilt. Daher habe ich das Endurteil über diese Frage mir bis hierher aufgespart. Hier ergibt sich eine Entscheidung für, oder gegen die exegetisch wahrscheinlichere Auffassung der Gedanken Pauli (vgl. oben S. 14 f.) implicite mit der Entscheidung für, oder gegen die Glaubwürdigkeit des Details bei Lukas und Johannes.

Die Frage, wie weit im Detail den Berichten bei Lukas und Johannes zu trauen ist, muß, da Lukas zweifellos sekundär ist, auf die johanneische Frage hinauslaufen. Diese große Frage hier im einzelnen aufzurollen, kann mir nicht in den Sinn kommen. Einiges aber möchte ich doch bemerken.

Zunächst: mir ist es zweifellos, daß der Herr nicht so geredet hat, wie es im Johannesevangelium berichtet wird. Zwar möchte ich betonen, daß die Ueberlieferung der Reden des Herrn in den Synoptikern vielleicht letztlich nur auf *eine* Aufzeichnung zurückgeht, auf die Aufzeichnung des Matthäus. Wo diese Quelle nicht im Hintergrunde steht (vgl. z. B. Luk. 10), ist die Differenz johanneischer und synoptischer Reden Jesu nicht so groß wie sonst. Und daß bei den johanneischen Reden wirkliche Herrnworte den Ausgangspunkt für die Gedankenführung bilden, ist mir zweifellos und in einem Einzelfalle (2, 19) auch konstatiert (vgl. Markus 14, 58 und Apostelgesch. 6, 14). Dennoch — das gebe ich zu — kann der Herr so nicht geredet haben, wie es im Johannesevangelium berichtet wird. Allein, ist es denn unmöglich, daß trotzdem ein Johannes so den Herrn als redend eingeführt habe? Ist es so undenkbar, daß ein Johannes all seine vertiefte Anschauung von dem, was der Herr ihm war, und von dem, was er den Gläubigen war, eingehüllt habe in Worte des Herrn, vielleicht sogar hie und da absichtlich, vielfach unabsichtlich? Man mache nur einmal die Probe und lasse jemanden nach sechzig Jahren referieren über Reden, die ihm einst das innerste Herz ergriffen, und die er seitdem bewegt hat im Herzen. Das Referat wird in solchem Falle stets viel von dem

einmischen, was nur das Resultat der „Bewegung im Herzen“ war. Ich glaube, wenn man es für möglich hielte, daß der Apostel Johannes so über die Person des Herrn gedacht habe, wie der vierte Evangelist denkt, an der F o r m der Reden Jesu im Evangelium würde man nicht ernstlich Anstoß nehmen.

Weiter meine ich, daß man unbedingt es zugeben muß: die Art, wie im Johannesevangelium die „Juden“ den Herrn mißverstehen oder ihn fragen, ist schlechterdings so als geschichtlich nicht denkbar, und die Kluft, die zwischen dem Evangelisten und den „Juden“ befestigt ist, frappiert den Leser, wenn der Evangelist selbst ein Jude war. Aber wiederum frage ich: weshalb ist es unmöglich, daß dem Apostel Johannes eine solche Darstellung zuzutrauen wäre? Ist es ganz undenkbar, daß er in seinem spätern Leben so von den Juden sich geschieden wußte, wie der vierte Evangelist es tut? Ist es unbegreiflich, daß das Bewußtsein dieser Kluft ihm zu einem — gelegentlich greisenhaft stereotypen — Mittel der Gedankenführung ward? Das erstere hat an Luther und andern eine Parallele, und die Römischen finden Parallelen auch zu dem zweiten bei manchen, die gegen ihre alte Mutter Kirche polemisiert haben. Ich meine wieder: wenn man es für möglich hielte, daß der Apostel Johannes der Person des Herrn gegenüber die Stellung eingenommen habe, die der vierte Evangelist einnimmt, — hieran würde man sich nicht stoßen.

Endlich noch Eins! — Selbst das würde ich zugeben, daß die Steigerung des Wunderbaren, die man an den im Johannesevangelium erzählten Wundern im Vergleich mit denen der synoptischen Tradition konstatiert hat, durch den Hinweis auf die absichtliche Auswahl, die im Johannesevangelium vorliegt (vgl. 20, 30. 31), wohl noch nicht ausreichend erklärt ist. Ich bin nicht „wunderscheu“; aber dem Eindruck kann ich mich doch nicht entziehen, daß ungeschichtliche Steigerungen bei den Wunder-Erzählungen im Johannesevangelium eine Rolle mitgespielt haben k ö n n t e n (vgl. 11, 39). Allein ich meine wieder: wenn man es für möglich hielte, daß der Apostel Johannes so über den Herrn gedacht hat, wie der vierte Evangelist es tut, — selbst an diesen eventuellen Steigerungen würde Niemand Anstoß nehmen dürfen, der prinzipiell Wunder zugibt. Denn ich weiß, daß die Sektengeschichte manche Parallelen für solche Steigerungen aufweist, und nicht nur bei zweifelhaften Heiligen, sondern auch bei solchen, die man als rechte Jünger des Herrn anerkennen wird,

obwohl natürlich auch sie ihren Schatz „in irdischen Gefäßen“ trugen. Ich würde das ausführen, wenn ich nicht das Odiöse dieser Parallelen scheute. Gerade die moderne, wenn ich so sagen darf: naturalistische, Betrachtung biblischer Theologie und neutestamentlicher Geschichte, die uns ein Christusbild zeichnet ähnlich dem, das Max Klinger malt, gerade diese naturalistisch gerichtete neutestamentliche Theologie und Geschichte sollte keinen Anstoß daran nehmen dürfen, wenn sie zugestehen müßte: der Apostel Johannes hat, da er ein Greis geworden war, da seine Gedanken mehr oder weniger stereotype Bahnen gingen, da er, in höherm Grade noch als zuvor, mehr nach innen als nach außen sah, seines Herrn Stellung unter dem ungläubigen Geschlecht so ungeschichtlich [der Form nach, und wahr doch der Sache nach] sich gedacht; er hat in Jesu Reden, verklärend — vgl. Joh. 16, 14! Das Wort ist neben 14, 26 und 15, 26 wie ein Motto für die johanneischen Reden! — das Innere nach außen gekehrt zum Schaden der naturalistischen Wahrheit; es hat auch in der Erinnerung an die Wunder, die er erlebt hatte, ihm einzelnes sich verschoben. Wahrlich die Konstruktionen, die dem Herrn wer weiß was! von eschatologischem Wust und zeitgeschichtlichen Velleitäten aufbürden, täten seinem Apostel geringeres Unrecht, wenn sie so von ihm redeten! Vielleicht erlebten wir auch diese neueste Wendung einer an der Sektengeschichte orientierten „religionsgeschichtlichen“ Betrachtung, wenn nicht die Tatsache es verhindern würde, daß man es sich nicht vorstellen kann, der Jünger, der dem Herrn menschlich so nahe stand, habe so über ihn geurteilt, habe die Vorstellung von ihm gehabt, die das Johannesevangelium zeigt. Mir mindert gerade dies viele Schwierigkeiten. Gerade dem johanneischen Christusbilde gegenüber ist's mir immer wieder so, als sähe ich in dem, der es gezeichnet hat, den Jünger, „den Jesus lieb hatte,“ den Jünger, der seinem Herrn am tiefsten ins Herz geschaut hatte. Und ich meine, daß dieser Eindruck auch in biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Argumenten sich ausprägen läßt. Die mannigfachen Differenzen, die in der Anschauung des vierten Evangelisten über die Person des Herrn sich geltend machen, ich sollte vielleicht sagen: die sehr verschiednen Seiten der Betrachtungsweise, die hervortreten — das wahrhaft menschliche Leben neben der göttlichen Herrlichkeit und andres mehr, das ich hier nicht im einzelnen darlegen kann (vgl. aber Haucks Realencyklopädie IV, 29 f.) —, das alles in seinem Nebeneinander kann ich mir nur dann er-

klären, wenn ich mir klar mache: die lebendige Anschauung einte, was unser Nachdenken nicht zu einen vermag, was alle Formeln, die je die Dogmengeschichte gezeitigt hat, zusammenzufassen nicht imstande waren. Indessen bin ich mir bewußt, daß dies Urteil nicht mehr ein rein geschichtliches ist. Die johanneische Frage kann, weil es letztlich auf die persönliche Stellung zur christologischen Frage ankommt, nicht im Wege rein geschichtlicher Diskussion erledigt werden.

Was eben vom Johannesevangelium gesagt ist, das gilt auch letztlich von den Auferstehungsberichten, zu denen ich zum Schlusse mit kurzen Worten zurückkehre. Ihre Prüfung ist rein geschichtlich nicht zum Abschluß zu bringen. Wir können wohl bei der Behandlung der Frage von den letzten Problemen, die sich hier aufdrängen, in der Diskussion zunächst absehen; jene letzten Probleme mischen sich aber doch ein, und bei ihrer Entscheidung wird stets das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Glaubens an den lebendigen Herrn mit in Frage kommen.

Aber während bei der johanneischen Frage die parallele Sachlage trennend wirkt und wirken muß, sollte hier diese Tatsache verbindende Kraft haben. Denn wo wirklicher Glaube an den lebendigen Herrn im Herzen ist, da sollte, meine ich, der Kopf zurückhaltend sein mit seinen dürftigen Verstandesargumenten. Denn wer wirklich daran glaubt, daß göttliches Leben irgendwie in dem Herrn Jesu Christo eingetreten ist in diese Welt des Todes: der wird doch nicht denken können, daß, was von ihm erzählt wird, sich nach der Analogie sonstigen Geschehens verrechnen ließe? Ich sagte im Eingang: wer nie etwas empfunden hat von dem, was bei Markus von den Frauen erzählt wird — „es kam sie Zittern und Entsetzen an, denn sie fürchteten sich“ —, der kann die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft noch nicht recht gewürdigt haben. An die Neuheit, an die Bedeutung, an die Tragweite dieser Botschaft reicht schlechterdings keiner der Maßstäbe dieser Welt heran. Denn unsre Maßstäbe gehören auf die eine Seite der Begriffspaare, von denen Paulus 1. Kor. 15, 53 ff. spricht, der lebendige Herr auf die himmelhoch von ihr entfernte andre. Darum stört es mich nicht, daß ich vieles im Detail nicht verrechnen kann. Ich traue dem johanneischen Bericht in dem, was er über die wie in einen Schleier der Uebersinnlichkeit gehüllte Sinnenfälligkeit — oder soll ich sagen: die in ein Kleid der Sinnenfälligkeit gehüllte Uebersinnlichkeit? — der Erscheinungen des Auferstandnen sagt, und finde an ihm be-

stätigt (vgl. S. 15), daß ähnliche Gedanken 1. Kor. 15 im Hintergrunde stehen müssen. Doch stört es mich nicht, daß Niemand sich mit seinem Denken hinausrecken kann über unsre bisherige Erfahrung: wie das, was die Jünger erlebten, möglich war, — das weiß ich nicht. Daher mag ich auch bei dem, was mir im Vergleich mit 1. Kor. 15 im Johannesevangelium schwierig bleibt — 20, 27: „Reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite" u. s. w. —, mit einem Urteil nicht zufahren. Ist in dieser Erzählung die geschichtliche Erinnerung getrübt durch den festen Glauben an die Identität des Gekreuzigten mit dem lebendigen Herrn? Oder ist in den Hilfskonstruktionen Wahrheit, die jenes Wort an Thomas mit 1. Kor. 15, 50 denkend meinen ausgleichen zu können? Ich weiß es nicht, und ich halte Nichtwissen hier nicht für Wahrheitsscheu.

Aber ich wiederhole noch einmal: ich denke nicht daran, demjenigen den Glauben abzusprechen, der über diese Fragen anders urteilt. Nur meine ich — und das zum Schluß: man soll nicht so gar schnell sein mit der Behauptung, das, was bei andrer Auffassung beiseite gelassen wird, sei religiös gänzlich irrelevant. Der Einzelne mag den vollen, fröhlichen Osterglauben festhalten; — ob er ihn einer Gemeinde würde vermitteln können, wenn ihm nicht der Bibeltext so, wie er lautet, nicht die Kirchenlieder so, wie sie aus frühern Zeiten auf uns gekommen sind, zur Seite stünden, — das ist eine andre Frage. Ueberdies ist es mir auch fraglich, ob man selbst für den Einzelnen es wird sagen können, es sei für alle Lagen des Lebens gleichgültig, ob hinter dem Wort, das wir an den Gräbern sprechen: „in Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben durch unsern Herrn Jesum Christum, der unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe," altkirchliches, oder modernes Denken steht.

„Werdet gute Geldwechsler" lautet ein deuterokanonisches Herrnwort. Man soll nicht ungeläutertes Erz für Edelmetall halten, aber auch nicht Gold umtauschen gegen Kupfer, das nur durch seine Neuheit Glanz erhält!

Anhang I.

Das vere resurrexit im Lichte der ursprünglichen Vorstellungen vom descensus.

Thesen zu einem am 16. Mai 1900 in Hannover und am 10. August 1900 in Magdeburg gehaltenen Vortrage.

1. Die Auferstehung Jesu gilt im N. T. als ein Novum gegenüber aller Vergangenheit.

2. Der Sinn dieser Wertung der Auferstehung Jesu wird nicht vollständig erkannt, wo die Debatte über sie gebannt bleibt in das Dilemma, ob der Glaube an Jesu Auferstehung im Sinne des N. T. die Annahme der resurrectio carnis Christi notwendig einschließe, oder seinen wesentlichen Inhalt darin habe, daß Jesus trotz seines Todes als der Lebendige geglaubt wird. Es darf die Frage nicht außer Acht gelassen werden, wie die urchristliche Ueberzeugung von Jesu Leben sich zu den Vorstellungen verhielt, die man vom Leben nach dem Tode überhaupt, insonderheit von dem Geschick der entschlafenen Frommen des Alten Bundes hatte.

3. Aus dem, was wir von den vorchristlich jüdischen Vorstellungen über ein Leben nach dem Tode wissen, ist diese Frage nicht sicher zu beantworten (vgl. Henoch 22, 1 ff.; 4. Esra 7, 75—99; Weish. 2, 23 ff.); Aufschluß aber geben die ursprünglichen Vorstellungen vom descensus.

4. Die Auffassung des descensus, welche die Konkordienformel gelehrt wissen will — „der ganze Christus" ist niedergefahren zur Hölle zum Zweck eines Triumphes über den Teufel —, ist gewiß nicht die ursprüngliche; sie ist weder biblisch, noch den Anschauungen Luthers entsprechend.

5. Die auf reformiertem Gebiet weitverbreitete Vorstellung vom descensus — Christus hat gelitten, was für alle, die sterben, dem Tode folgt, — ist nichtssagend und daher nicht die ursprüngliche.

6. Die in neuerer Zeit vielfach vertretene Auffassung des descensus als eines Absteigens des Herrn ins Totenreich zum Zweck einer

Heilspredigt an die während ihres Lebens Ungläubigen hat an 1. Petr. 3, 18 ff. und 4, 6 keine Stütze. Wenn die Predigt des Herrn an „die Geister, die einst ungehorsam geworden waren" in der Zeit kurz vor der Sintflut (1. Petr. 3, 19 f.), mit dem descensus überhaupt in Verbindung zu bringen ist, so ist die dann an dieser Stelle vorliegende Auffassung des descensus ganz singulär; und 1. Petr. 4, 6 ist ebenso mehrdeutig wie die verwandte Stelle des Petrus-Evangeliums.

7. Die katholische Auffassung des descensus aber ist ihrem Grundgedanken nach — commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum, qui ante dormierunt, in terra sepelitionis, et descendit ad eos extrahere eos et salvare eos (Irenäus V, 31) — uralt: sie ist in der nachbiblischen Literatur bis auf Ignatius hinauf zu verfolgen und kann als Anschauung des johanneischen Kreises in Kleinasien nachgewiesen werden.

8. In der biblischen Literatur weisen Offenb. 1, 18; Joh. 8, 56; Matth. 27, 52 f.; Eph. 4, 9 f.; Hebr. 9, 24. 10, 19 f. 11, 13—16 u. 39 f. vgl. mit 12, 22 f.; vielleicht auch 1. Petr. 4, 6 (vgl. 1, 11) auf die gleiche Auffassung des descensus zurück: sie ist die ursprüngliche. Auch für den Paulus der späteren Zeit wird man sie wegen Eph. 4, 9 f. (vgl. Röm. 10, 7); 2. Kor. 5, 1 ff. und Phil. 1, 23 trotz 1. Kor. 15, 23 ff. voraussetzen dürfen. Jedenfalls ist die dieser Auffassung des descensus zu Grunde liegende Vorstellung, daß alle Toten bis auf Christus im Hades gehalten worden seien, Niemand — Henoch und Elias eingeschlossen (vgl. Offenb. 11, 7 ff.) — vor ihm ins Himmelreich gekommen, „gen Himmel gefahren" sei (vgl. Joh. 3, 13), als allgemein neutestamentliche anzusehen (vgl. über Matth. 22, 32: Luk. 16, 23 und Hebr. 11, 16).

9. Erst im Lichte dieser Vorstellungen wird der Sinn der neutestamentlichen Wertung der Auferweckung oder Auferstehung Jesu „von den Toten" völlig deutlich (vgl. namentlich 1. Petr. 1, 3 ff.; 1. Kor. 15, 20 ff.; Joh. 14, 2 f.; Hebr. 5, 9. 6, 20. 10, 20; — auch Matth. 16, 18 f. wird beleuchtet): Jesus ist als der Auferstandene „der Urheber ewigen Heiles" — auch für die erst durch ihn zur Vollendung kommenden Frommen des Alten Bundes. *Darauf* liegt der Ton, nicht auf den — im 1. Petrus- und Hebräer-Brief ganz zurücktretenden — Gedanken über das Verhältnis des „Leibes der Herrlichkeit" Jesu (Phil. 3, 21) zu dem ins Grab gelegten.

10. Eine Wiederaufnahme der jüdischen Vorstellungen vom Hades ist für uns unmöglich.

11. Aber die philosophischen Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele sind nicht minder menschliche Vorstellungen, die in der Bildung einer vergangenen Zeit wurzeln; und modernes *Wissen* kennt nur ein *Rätsel* des Todes.

12. Also vermag kein anderweitiges Wissen von dem Leben nach dem

Tode und seinem Zusammenhange mit dem Leben „im Fleische" uns Jesu Auferstehung zu erläutern; vielmehr ruht alles, was wir von einem Leben nach dem Tode glauben und hoffen, auf der Auferstehung Jesu. Daß der Auferstandene für alle „der Urheber ewigen Heiles" ist (These 9), können wir um so leichter deutlich machen und müssen wir um so ernster festhalten.

13. Die christliche Verkündigung kann dem nur gerecht werden, wenn sie den „supranaturalen" Charakter der in der Auferweckung Jesu sich manifestierenden Erweisung des ewigen Gottes betont.

14. Wo das geschieht, dürfen Zweifel an der resurrectio carnis Christi um so weniger als ein Defekt am Osterglauben angesehen werden, je schwerer geleugnet werden kann, daß früh (Luk. 24, 39—43; Apostelgesch. 10, 41) die ursprünglichen Vorstellungen vom Leibe des Auferstandenen (1. Kor. 15, 50; Phil. 3, 21) vergröbert worden sind.

15. Andrerseits bleibt in eben dem Maße, in dem anzunehmen ist, daß alle neutestamentlichen Aussagen über Jesu Auferstehung die resurrectio [oder immutatio im Sinne von 1. Kor. 15, 51] carnis Christi vorausgesetzt haben, das „leere Grab" nicht nur das verständlichste, sondern auch das gegebene Symbol des vere resurrexit; und wer — wie es richtig sein wird — die Geschichtlichkeit des leeren Grabes zugibt, wird bei lebendigem Osterglauben (vgl. These 9) in ihm, d. h. in dem Bewahrtbleiben Jesu von der Verwesung (Apostelg. 2, 31), zwar nicht das Wesen des vere resurrexit, aber ein gottgewirktes Zeichen desselben erkennen müssen.

Anhang II.

Tabellarische Uebersicht über die Erscheinungsberichte.

(Siehe die beiden nächsten Seiten.)

Ohne Ortsangabe 1. Kor. 15	Johannes-Evangelium	Lukas-Evangelium	Markus-Schluß
	Maria Magdalena findet das Grab leer,	Maria Magdalena, Johanna u. Maria Jakobi. finden das Grab leer,	
	Petrus und „der andre Jünger" finden das Grab leer,	(vergl. den unechten Zusatz 24, 12)	
	Maria Magdalena sieht zwei Engel,		
	Maria Magdalena sieht den Herrn,		Jesus erscheint zuerst der Maria Magdalena,
Jesus erschien dem Petrus,		Jesus erscheint dem Petrus (24, 34),	
		den Emmauntischen Jüngern,	dann zwei wandernden Jüngern,
dann den „Zwölf",	die Jünger (ohne Thomas) sehen den Herrn,	den „Elf"; Jesus führt sie nach Bethanien und scheidet.	zuletzt den „Elf", darnach wird er entrückt.
dann 500 Brüdern,			
dann dem Jakobus,			
dann „den Aposteln allen".	die Jünger (mit Thomas) sehen d. Herrn.		
			Gali
	Kap. 21:		
	Simon Petrus und 6 andre Jünger sehen den Herrn am See Tiberias;		
	der Auferstandne spricht mit Petrus über ihn und über Johannes.		

Markus-Evangelium	Matthäus-Evangelium	Petrus-Evangelium	Ohne Ortsangabe Hebräer-Evangelium
Maria Magdalena, Maria Jakobi und Salome finden das Grab leer, werden	Maria Magdalena und die andre Maria finden das Grab leer,	Maria Magdalena u. ihre Freundinnen finden das Grab leer,	
von einem Engel nach Galiläa	werden von einem Engel, bevor	werden von einem Engel belehrt, daß Jesus „auferstand und hinging, von wo er gesandt ward.“	
	ihnen Jesus begegnet, nach Galiläa		
			Jesus erscheint dem Jakobus am dritten Tage,
			dann dem Petrus und „denen um ihn“.
läa			
verwiesen.	verwiesen.		
	Hier sehen die Elf den Herrn nach dem dritten Tage.	Petrus u. A. (Andreas, Levi) sehen den Herrn in Galiläa nach dem dritten Tage.	

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

D. Friedrich Loofs,

Professor der Kirchengeschichte an der Universität Halle-Wittenberg.

Die Schöpfungsgeschichte, der Sündenfall und der Turmbau zu Babel in drei im akademischen Gottesdienst zu Halle gehaltenen Predigten behandelt.
2. Tausend. 8. 1899. M. —.75.
(Hefte zur Christlichen Welt. Nr. 39.)

Symbolik oder christliche Konfessionskunde.
Erster Band. 8. 1902. M. 6.60. Gebunden M. 7.60.
(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

Hand-Commentare zu einzelnen Büchern des Neuen Testaments.

Die Synoptiker.
Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**
Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.
Lex. 8. 1901. M. 7.—. Gebunden M. 8.25.
(Hand-Commentar z. Neuen Test. Bd. I, 1.)

Die Apostelgeschichte.
Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**
Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.
Lex. 8. 1901. M. 2.50. Gebunden M. 3.50.
(Hand-Commentar z. Neuen Test. Bd. I, 2.)

Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon, die Pastoralbriefe.
Bearbeitet von **H. von Soden.**
Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.
Lex. 8. 1893. M. 4.50. Gebunden M. 5.50.
(Hand-Commentar z. Neuen Test. Bd. III, 1.)

Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas.
Bearbeitet von **H. von Soden.**
Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.
Lex. 8. 1899. M. 4.—. Gebunden M. 5.—.
(Hand-Commentar z. Neuen Test. Bd. III, 2.)

Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes.
Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**
Dritte neubearbeitete Auflage
besorgt von Lic **W. Bauer** in Marburg.
——— *Unter der Presse.* ———
(Hand-Commentar z. Neuen Test. Bd. IV.)

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Handbuch zum Neuen Testament

in Verbindung mit

H. Gressmann E. Klostermann F. Niebergall L. Radermacher P. Wendland herausgegeben von **Hans Lietzmann.**

Das „Handbuch" will dem Studenten, dem Pfarrer und Lehrer ein Hilfsmittel bieten, das er kaufen und durcharbeiten kann, das aber doch alles Nötige und Wissenswerte enthält. Die Herausgeber erklären, nach solchen **Mitarbeitern** gesucht zu haben, **„die das Ideal einer unparteilichen Wissenschaft erstreben".** Die bisher erschienenen Lieferungen haben bei **Theologen** und **Philologen** die **wärmste Anerkennung** gefunden.

Bis jetzt sind erschienen:

Aus dem I. Band:

Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.

Von **P. Wendland.**

Mit 5 Abbildungen im Text und 12 Tafeln.

Subskr.-Preis M. 4.50. Einzelpreis M. 5.—. Gebunden M. 7.—.

(3/4. Lieferung.)

Aus dem II. Band:

Die Evangelien.

Markus.

Unter Mitwirkung von **Hugo Gressmann** erklärt von **Erich Klostermann.**

Subskr.-Preis M. 2.56. Einzelpreis M. 2.85.

(6. [Doppel-]Lieferung.)

Aus dem III. Band:

Briefe des Apostels Paulus.

An die Römer.

Erklärt von **Hans Lietzmann.**

Subskr.-Preis M. 1.35. Einzelpreis M. 1.50. Gebunden M. 2.50.

(1. Lieferung.)

An die Korinther I.

Erklärt von **Hans Lietzmann.**

Subskr.-Preis M. 1.44. Einzelpreis M. 1.60.

(5. Lieferung.)

Aus dem V. Band:

Praktische Auslegung des Neuen Testaments.

Von **F. Niebergall.**

Allgemeine Einleitung und

Praktische Auslegung zum Römerbrief.

Subskr.-Preis M. 1.60. Einzelpreis M. 1.80.

(2. Lieferung.)

Praktische Auslegung zu Markus.

Subskr.-Preis M. 1.21. Einzelpreis M. 1.35.

(7. Lieferung.)

Für die Abonnenten empfiehlt sich der Bezug in Lieferungen. Die in Aussicht genommenen einheitlichen Einbanddecken können später, sobald Bände vollständig sind, nachbestellt werden.

Religion und Sozialdemokratie.

Religion

und

Sozialdemokratie.

Von

W. Herrmann,

Professor an der Universität Marburg.

Freiburg i. B. 1891.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

(Separatabdruck aus Zeitschrift für Theologie und Kirche, Heft 4.)

Religion und Sozialdemokratie.

Vortrag

gehalten auf dem zweiten evangelisch-sozialen Kongreß.

Die Hauptaufgabe unseres Kongresses ist, evangelischen Männern zu einem sicheren Urtheil über die sozialen Zustände unseres Volkes zu verhelfen. Wir sind alle der Ueberzeugung, daß die sozialen Zustände sehr erheblich dadurch beeinflußt werden, wie es in dem Innern der Menschen aussieht, die diese Zustände durchleben. Bei vielen Tausenden unseres Volkes sind nun die Gedanken und Hoffnungen der Sozialdemokratie die geistige Nahrung geworden. Damit beschäftigt sich ihr Nachdenken, und daran erwärmt sich ihr Herz. Viele mögen dadurch äußerlich und innerlich zurückgekommen sein. Von Vielen wird sich nicht leugnen lassen, daß sie bei der Sozialdemokratie zum ersten Male auf eine geistige Macht gestoßen sind, die es verstanden hat, sie zu packen und zu begeistern. Sie können sich der Fahne, der sie folgen, schon dadurch verpflichtet fühlen. Denn das ist keine kleine Sache, wenn Menschen, die bisher nur von Augenblick zu Augenblick gelebt haben, sich zu dem Willen erheben, aus ihrer Existenz und der ihrer Nachkommen etwas Neues zu machen. Auf weite Kreise unseres Volkes hat die Sozialdemokratie als Lebenswecker gewirkt. Die Ehre kann ihr Keiner nehmen. Um so wichtiger ist für uns die Frage: was für ein Leben hat sie geweckt? Das ist vor Allem danach zu entscheiden, wie die Sozialdemokratie zur Religion steht. Denn wie der Mensch sich selbst fühlt und wie er demgemäß auf

die Bewegung der Geschichte einwirkt, das hängt schließlich von nichts so sehr ab, wie von der Stellung, die er im Stillen zur Religion einnimmt. Deshalb ist hier die Frage zur Verhandlung gestellt, wie sich Religion und Sozialdemokratie zu einander verhalten.

Das Thema lautet, „Religion und Sozialdemokratie". Von sozialdemokratischer Seite wird von vornherein das Thema beanstandet. Ebenso gut könne man Religion und elektrische Beleuchtung zusammenstellen. Die Partei erklärt, die Religion sei nicht Parteisache, sondern Privatsache. Wäre der Sozialismus der deutschen Sozialdemokratie nun wirklich eine rein wirthschaftliche Bewegung, so wäre diese Erklärung auch selbstverständlich und überzeugend. Es wäre zwar auch dann möglich, daß das wirthschaftliche Streben auf Ziele ginge, die der Religion nicht gleichgültig sein könnten. Es kommt darauf an, was man unter Religion versteht. Wir verstehen darunter christliche Religion. Diese aber kann die Gesellschaftsordnung, die sich die Menschen geben, nicht als völlig gleichgiltig ansehen. Es gibt freilich Formen der Religion, durch die die Menschen nicht untereinander verbunden werden. Das Christenthum dagegen ist nur da möglich, wo Menschen menschliche Gemeinschaft in einer ganz bestimmten Weise zu pflegen suchen. Deshalb ist für das Christenthum die Form, die sich die menschliche Gesellschaft giebt, nicht gänzlich gleichgültig. Wenn sich als das Ergebniß der sozialen Bewegung herausstellt, daß eine Volksklasse der wirthschaftlichen Selbständigkeit beraubt wird, ohne die die Freude an der Familie nicht möglich ist, so ist es für den Christen religiöse Pflicht, dagegen anzugehen. Wenn sich als ihr Ergebniß herausstellt, daß die Ordnungen zerstört werden, auf denen die Existenz der Familie beruht, so ist es ebenfalls Christenpflicht, sich einer solchen Bewegung in den Weg zu werfen. Aber solche Ergebnisse brauchen ja nicht klar herauszutreten, sie brauchen auch nicht als Ziele erstrebt zu werden. Und sofern beides der Fall ist, wird in der That die christliche Religion von den wirthschaftlichen Fragen nicht berührt. Dieses Urtheil müssen wir auch ausdehnen auf die allgemeinen wirthschaftlichen Ziele der Sozialdemokratie. Niemand hat im Namen des Christen-

thums der Verstaatlichung der Verkehrsmittel widersprochen. Sollte es jetzt jemandem einfallen, die Ueberführung der Produktionsmittel aus dem Privatbesitz in den Collektivbesitz als unchristlich zu brandmarken, so mag er von wirthschaftlichen Dingen viel verstehen, vom Christenthum versteht er nichts.

Wenn es die Kirche mit rein wirthschaftlichen Bestrebungen zu thun hat, die den Bestand des Christenthums in der Gesellschaft nicht direkt antasten, so wird sie eine Macht des Unheils und ruinirt sich selbst, sobald sie solche Bestrebungen im Namen der Religion bekämpft. Das können ihr nur ihre Feinde oder sehr kurzsichtige Freunde rathen. Die Kirche wird dadurch entwürdigt. Denn sie ordnet sich damit einer Bewegung ein, in der selbstsüchtige Interessen unvermeidlich eine entscheidende Rolle spielen. Sie wird aber auch dadurch zu einer Macht des Unheils. Denn durch ihre Betheiligung vergiftet sie den wirthschaftlichen Kampf. Jedes positive Streben, das im Namen der Religion bekämpft wird, erhält selbst einen religiösen Impuls. Sollen wir ohne Noth aus dem wirthschaftlichen Kampf einen Religionskrieg machen? Diese Perspektive wird sich jedem eröffnen, der sich noch eine Vorstellung von der eigenthümlichen geistigen Macht der Religion bewahrt hat. Wer dagegen diese Vorstellung gänzlich verloren hat, kann allerdings daran denken, in dem wirthschaftlichen Kampfe neben andern Mitteln auch die Kirche zum Besten bestimmter wirthschaftlicher Ziele aufzubieten. Den Verächtern der Religion liegt das nahe; uns muß es abscheulich sein.

Wenn wir in diesem Kampfe doch Partei ergreifen, so thun wir das aus wirthschaftlichen Gründen, aber nicht aus religiösen. Denn das Christenthum hängt weder an der heutigen Gesellschaftsordnung, noch an irgend einer bestimmten Staatsform. In gewissem Sinne ist es ja richtig, daß der Christ konservativ gesinnt ist. Denn er weiß am Besten, wie langsam das Gute wächst. Die treue Anhänglichkeit an die Güter unserer geschichtlich gewordenen Kultur, vor Allem an das Königthum, ist daher auch aus christlichen Motiven zu verstehen. Aber die Königstreue eines Christen erwächst so aus den besonderen geschichtlichen Verhältnissen, nicht etwa aus einer allgemeinen Disposition des Christen-

thums für die Monarchie. Die geschichtliche Entwicklung eines Staatswesens zur Republik läßt das christliche Urtheil frei. Ebenso kann das religiöse Urtheil eines Christen nicht dazu beitragen wollen, die Entwickelung des Eigenthumsbegriffs in seiner wirthschaftlichen Bedeutung in bestimmte Bahnen zu drängen. Nur Eines müssen wir uns vorbehalten. Wir würden, wenn wir Christen bleiben wollen, jeder gewaltsamen Behandlung von Fragen widerstreben, die durch die Entwickelung von Einsicht erledigt werden können.

Wir werden also erstens uns dagegen wehren, daß der Sozialismus, mit dem wir uns in geistiger Arbeit abfinden müssen, gewaltsam unterdrückt wird.

Wir werden zweitens das unsrige dazu thun, daß eine starke Obrigkeit das Heft in Händen behält. Zu etwas anderem würden wir uns als Christen in dieser Sache nicht verpflichtet fühlen, wenn die Versicherung zuverlässig wäre, daß die Sozialdemokratie als eine rein wirthschaftliche Richtung die Kreise der Religion nicht stören wolle und könne. Aber diese Versicherung ist eines der stärksten Irrlichter, deren die deutsche Sozialdemokratie leider nicht wenige zur Erleuchtung des Volkes gebraucht.

Einer der in der Form mildesten Schriftsteller der deutschen Sozialdemokratie, J. Stern, sagt in einer in 4. Auflage vorliegenden Schrift, „Thesen über den Sozialismus", Stuttgart 1891, jener Satz des Programms, die Religion sei Privatsache, habe nicht den Sinn einer diplomatischen Maßregel, er wolle auch nicht als eine geringschätzige Aeußerung gelten. Er besage nur, in dem sozialistischen Gemeinwesen herrsche in Bezug auf die Religionsübung die vollste Freiheit, und es fehle jede Bevorzugung einer bestimmten Religionsgemeinschaft. In einer Beziehung werde sogar die Sozialdemokratie der Religion eine mächtige Hilfe bringen. Sie werde nicht dulden, daß dem arbeitenden Volke so wie jetzt sein Sonntag verkümmert werde. Bei diesem Zukunftsbilde steigt uns freilich die Erinnerung an die Stimmen des Hasses auf, die sich täglich aus der sozialistischen Presse gegen Religion und Kirche erheben. Aber gegen diesen Zweifel weiß J. Stern Rath. Voltaire, David Strauß u. A. haben in demselben Haß Erhebliches

geleistet, ohne daß sie sozialistische Neigungen gehabt hätten. Jene Stimmen aus dem sozialistischen Lager hätten also ihre Urheber zu verantworten, die Sozialdemokratie nicht. Für diese hätten solche Aeußerungen durchaus nicht die prinzipielle Bedeutung, wie für das liberale nichtsozialistische Freidenkerthum. Man wird nicht leugnen können, daß es sich recht wohl so verhalten könnte. Wir werden auch dem Verfasser darin recht geben müssen, wenn er sagt, die Geistlichkeit habe, abgesehen von einzelnen rühmlichen Ausnahmen, gegen den Sozialismus unvorsichtig und ohne genügende Sachkenntniß Partei ergriffen. Sie habe dadurch dem sozialistischen Arbeiter die Kirche verdächtig gemacht. Aber geben wir dies auch alles zu, so werden unsere Bedenken dadurch doch nicht zerstreut. Es giebt in der deutschen Sozialdemokratie keinen irgendwie hervorragenden Mann, der die hundertfach sich bietende Gelegenheit benutzt hätte, mit einem christlichen Bekenntniß hervorzutreten. Das muß doch wohl daher kommen, daß es nicht so leicht ist, den Sozialdemokraten und den Christen in einer Person zu vereinigen. Auf den Höhen der Bewegung sprüht es fortwährend von Aeußerungen des Hasses gegen Christenthum und Kirche. Das ist jetzt zu beobachten, wo anerkannte Rücksichten allerdings die größte Vorsicht in dieser Beziehung gebieten. Das muß doch darin seinen Grund haben, daß die deutsche Sozialdemokratie in einem sachlichen Gegensatz zur christlichen Religion steht, der sich unwiderstehlich hervordrängt. Nach diesem sachlichen Gegensatz haben wir zu fragen.

Ich halte es hier für zwecklos, eine Sammlung der Unfläthigkeiten vorzuführen, mit denen die Sozialdemokratie in Wort und Schrift die Religion zu überschütten pflegt. Nützlich sind solche Sammlungen.[1] Vielleicht wird grade unser Kongreß dafür sorgen, daß in dieser Beziehung eine scharfe Controle eingerichtet wird. Aber die hier versammelten Männer bedürfen schwerlich einer solchen Sammlung, um sich die Feindschaft gegen die Religion zu veranschaulichen, die thatsächlich aus der Sozialdemokratie hervorbricht. Aber den Grund dieser Erscheinung wollen und müssen wir uns klar machen.

[1] Eine lehrreiche Zusammenstellung von W. Jösting, Sozialdemokratie und Christenthum. Hattingen a. d. Ruhr. 2. Aufl. 1891. Preis 15 Pfg.

Man könnte sagen, bei der Sozialdemokratie handle es sich gar nicht um einen Gegensatz gegen die Religion überhaupt. Denn die jüdische Religion läßt man ungekränkt. Das ist eine sehr wichtige Thatsache. Sie ist gewiß nicht so zu erklären, daß die Sozialdemokratie auf einzelne gewichtige Männer in ihrer Mitte Rücksicht nimmt, die jüdischer Confession sind. Denn erstens würde diese Rücksicht weit aufgewogen werden müssen durch den Eindruck, daß sich die der Sozialdemokratie widerwärtigsten Erscheinungen des Wirthschaftslebens vorwiegend an jüdische Namen knüpfen. Zweitens ist sehr zu bezweifeln, ob diese jüdischen Männer es schmerzlich empfinden würden, wenn mit der christlichen auch die jüdische Religion in den Schmutz gezogen würde. Es reicht auch nicht aus, darauf hinzuweisen, daß die jüdische Religion bei weitem nicht eine solche Macht in dem deutschen Volksleben darstellt wie die christliche, und daß man sie deshalb nicht mit Angriffen auszeichnet. Das mag etwas mitwirken. Aber wir würden den Charakter der deutschen Sozialdemokratie verkennen, wenn wir darin allein den Grund suchen wollten. Sie hat in einer Beziehung ohne Zweifel einen großartigen Charakter. Ihre Haltung ist im Wesentlichen nicht durch diplomatische Rücksichten bestimmt, sondern durch Gedanken, denen ihre Anhänger die unwiderstehliche Kraft der Wahrheit zutrauen. Das Streben nach ihrem wirthschaftlichen Ziel beherrscht alles Andere. Aber aus diesem Ziel allein läßt sich ja nun das antichristliche Feuer nicht erklären, dessen sich die Sozialdemokratie nicht erwehren kann, obwohl sie es bisweilen möchte. Es erklärt sich das vielmehr daraus, daß das wirthschaftliche Ziel der Sozialdemokratie bei den Deutschen sich nur durchsetzt in einem ideologischen Kostüm, das gerade zu der christlichen Gedankenwelt in schärfstem Gegensatz steht.

Mit jeder großen geistigen Bewegung wird sich das Bemühen verbinden, die bisherigen Zustände, die sie überwinden will, sich dienstbar zu machen. So bricht sich das Neue Bahn, daß es das Alte als die Vorbereitung auf sein Erscheinen in Anspruch nimmt. Daraus entstehen überall die Geschichtskonstruktionen, an denen man nicht sehen kann, wie das Vergangene gewesen ist,

sondern wie es von dem gegenwärtig Lebendigen benutzt wird. Diese Legendenbildung mag den Historikern viele Mühe machen. Sie ist doch eine unvermeidliche Erscheinung an dem Wachsthum der Geschichte selbst. So hat auch die Sozialdemokratie überall das Bestreben, sich als die reife Frucht der bisherigen wirthschaftlichen Zustände zu erfassen. Das ist der selbstverständliche Ausdruck ihres Selbstgefühls.

Aber der deutschen Sozialdemokratie genügt das nicht, sich selbst an die Spitze der wirthschaftlichen Entwicklung als einer Theilbewegung der Kultur zu setzen. Es ist als ob der Deutsche, um sich zu kräftigem Handeln aufzuraffen, sich immer erst durch einen kräftigen Trunk aus dem Allgemeinsten berauschen müsse. Durch diesen Trunk aus dem Becher der Ideen erhält die Sozialdemokratie bei uns den Elan, der sie oft genug über das, was ihre Zwecke praktisch fördern würde, hinwegreißt. Bei Engländern und Franzosen ist das anders. Mir liegt es fern, die deutsche Sozialdemokratie im Vergleich mit jenen herabzusetzen. Es zeigt sich vielleicht an diesem Zuge der Bewegung in Deutschland eine Spur von der geschichtlichen Mission unseres Volkes, die Probleme des persönlichen Lebens aufs Tiefste durchzuarbeiten. Was die Sozialdemokratie in den andern Ländern nicht sein will, das will sie bei uns sein, eine Weltanschauung. Sie will nicht nur die Spitze der wirthschaftlichen und politischen Entwicklung bilden, sondern die Höhe der Kultur überhaupt. Etwas davon wird man auf jedem Dorfe merken, wo der Hauch der Sozialdemokratie anfängt, die Gemüther zu schwellen. Der in seiner Unbeholfenheit oft so rührende Bildungsstolz der sozialdemokratischen Führer, die zum Ergötzen wissenschaftlicher Forscher Ergebnisse der Forschung wie Glaubensartikel verehren, entspringt doch nicht nur aus der übrigens sehr entschuldbaren Eitelkeit von Männern, die sich unter schwierigen Verhältnissen in einige Abstraktionen der Wissenschaft hineingearbeitet haben. Der Nerv ihres Bildungsstolzes ist etwas viel Ernsteres als diese Lappalien. Das Gefühl der Ueberlegenheit, das sie nicht nur vorspiegeln, sondern wirklich haben, stammt nicht aus ihrem Wissen, sondern aus ihrer Weltanschauung.

Diese Weltanschauung ist so einfach, die dabei verwendeten Formeln sind in der geistigen Arbeit eines Jahrhunderts so abgeschliffen und handlich gemacht, daß auch ein ungeübtes Denken damit wirthschaften kann. Dazu kommt, daß in der That ein gutes Stück Wahrheit darin steckt, das aus der Geschichte des menschlichen Geistes nicht wieder verschwinden wird, das aber freilich gewiß nicht von den Sozialdemokraten erarbeitet ist. Dazu kommt endlich, daß diese Weltanschauung ihre Bekenner zu einer sehr leichten Kritik an dem Christenthum befähigt, weil man in ihrem Banne für die Thatsachen erblindet, die ein Christ in dem geschichtlichen Leben der Menschen vor Augen hat. Diese Weltanschauung, die an sich mit dem wirthschaftlichen Ziel der Sozialdemokratie nichts zu schaffen hat, die aber in Deutschland bisher die wirksamste Waffe des sozialistischen Strebens gewesen ist, begründet die feindselige Haltung gegenüber der christlichen Religion.

Der vorhin genannte Stern krönt seine Vertheidigung gegen die Anklage der prinzipiellen Religionsfeindschaft mit folgendem Satze: „Der wissenschaftliche Sozialismus ist sogar gegen die religiöse Weltanschauung weit toleranter als das nichtsozialistische Freidenkerthum, weil er auf der materialistischen Geschichtsauffassung beruht und darum die herrschenden religiösen Anschauungen als intellektuelle Konsequenzen der ökonomischen Zustände begreift.“ Dieser Satz soll dem Beweise dienen, daß die Sozialdemokratie keineswegs dem Christenthum in principieller Feindschaft gegenüberstehe. Als ein solches Beweismittel beurtheilt, ist er vor Allem ein Beweis dafür, wie völlig die Ueberhebung, welche die Bekenner sozialdemokratischer Weltanschauung erfüllt, auch gescheidte Leute verblenden kann. Denn es liegt ja auf der Hand, daß die Religion einen stärkeren Beweis der Feindseligkeit nicht erfahren kann, als wenn man sie auf diese Weise erklärt. Diese Feindseligkeit kann höchstens bei dem „wissenschaftlichen“ Sozialdemokraten eine mildere Form des Ausdrucks durch die Verachtung gewinnen, mit der er die Religion behandeln darf. Wird sie doch nach seiner Meinung von einem Wirthschaftskörper ausgeschwitzt, den er bereits zu den Todten gelegt hat. Ueberdieß hat Herr Stern nicht

bemerkt, daß eine Geschichtsauffassung immer der Abschluß einer Weltanschauung ist, und daß die Weltanschauung, die in einer materialistischen Geschichtsauffassung gipfelt, der Todfeind des Christenthums ist. Sie kann nicht neben dem Christenthum einhergehen, sondern sie muß es bekämpfen. In dieser Beziehung ist Bebel über seine Ziele klarer. Er sagt gerade heraus, die große soziale Umwälzung, die sich vorbereite, unterscheide sich von allen ihren Vorgängern dadurch, daß sie nicht nach neuen Religionsformen suche, sondern die Religion überhaupt negire.[1] Er kennt einen Kampf gegen die Kirche, der ausgefochten werden müsse, und meint zu wissen, daß nur eine Macht der Herrschaft des Christenthumes ein Ende machen könne — der Sozialismus.

Diese Kriegserklärung ist durchaus gerechtfertigt, wenn eine materialistische Geschichtsauffassung unlösbar mit dem Sozialismus verbunden ist. Wo die Menschen ihr eigenes geschichtliches Leben in solcher Weise verstehen, den Sinn und Werth des Lebens danach bestimmen, ist Christenthum in der That unmöglich. Es fragt sich nur, ob es möglich ist, der Menschheit eine Gesinnung aufzuzwingen, durch die das Aufstreben von Jahrtausenden zu menschlichen Zuständen unterbrochen und das Versinken in thierisches Leben zum Princip erhoben würde. Das fragt sich um so mehr, als bei den Sozialdemokraten und so auch bei Bebel selbst zu bemerken ist, daß sie die Tragweite ihrer materialistischen Geschichtsauffassung selbst nicht erkennen und daneben Grundsätze behaupten und eine Praxis befolgen, die ihr ebenso widersprechen wie das Christenthum.

Zunächst übersieht Bebel, daß die Deutung des geschichtlichen Lebens, von der er erwartet, sie werde aller Religion ein Ende machen, selbst eine Spielart der Religion ist. Die materialistische Geschichtsauffassung, die die Sozialdemokraten kultivieren wollen, ist nicht eine so einfache Sache, wie sie sich einbilden, sondern ein kompliziertes Gebilde. Die Anerkennung wichtiger Thatsachen ist in ihr mit Überzeugungen verbunden, die sich nicht auf Thatsachen zurückführen lassen, sondern eine subjektive Deutung der Thatsachen darstellen. Diese subjektive Deutung der Thatsachen

[1] Glossen zu Guyot und Lacroix „Die wahre Gestalt des Christenthums" 2. Aufl. 1887. S. 27—30.

ist hier sowohl wie auch in der christlichen Religion die Form des geschichtlichen Lebens von Menschen, die eben diese Ueberzeugungen hegen. Solche Ueberzeugungen für ein Wissen von objektiven Thatsachen auszugeben ist bei der christlichen Religion unmöglich, ist aber bei der sozialdemokratischen Religion auch unmöglich.

Suchen wir die beiden Bestandteile der materialistischen Geschichtsauffassung, die die Religion der Sozialdemokraten bilden soll, zu sondern. Es ist darin eingeschlossen die Erkenntnis der wichtigen Thatsache, daß das geistige Leben der Gesellschaft immer in Verbindung steht mit ihren wirtschaftlichen Zuständen. Das ist ohne Zweifel so. Nicht nur die politische Geschichte, sondern auch die Geschichte der Litteratur, der Wissenschaft, der Kirche wird verstümmelt, wenn diese Thatsache verkannt wird. Das geistige Leben der Menschen entwickelt sich an der wirklichen Welt. Es ist ein inneres Verarbeiten der Thatsachen, die die Welt ihm aufdrängt. Zu der Wirklichkeit, die auf die Bildung unserer Gedanken einwirkt, gehört aber auch, was wir essen und trinken, was wir besitzen und entbehren, die Bedingungen, unter denen wir erwerben, kurz die gesammte Wirthschaftsordnung, die unsere Lebensführung in von uns gewollte oder nicht gewollte Bahnen drängt. Durch den Wunsch, bestimmte Zustände zu erhalten oder zu zerstören, wird unser Denken unvermeidlich beeinflußt. Das gilt auch von dem religiösen Denken innerhalb der christlichen Kirche. Was wir in seiner Notwendigkeit für unveränderlich ansehen, werden wir mit der heiligen Gottesordnung in Verbindung bringen. Also zwar nicht eine bestimmte Staatsverfassung, wohl aber den Bestand einer Obrigkeit überhaupt. Zwar nicht den Schutz einer bestimmten geschichtlich gewordenen Gestaltung des Eigentumsbegriffs in alle Ewigkeit, wohl aber den Schutz einer Ordnung, die es den Darbenden ermöglicht, sie aber auch dazu zwingt, durch geistige Arbeit, durch kluges Benutzen ihres Besitzes, durch Vereinigung und Verhandlung sich emporzubringen. Die christliche Kirche hat es dem modernen Sozialismus zu danken, daß in dieser Beziehung ihr Gesichtskreis erweitert, ihre Gedankenbildung vertieft, kurz ihr inneres Leben bereichert wird. Es fällt

uns also gar nicht ein, die Thatsache zu bestreiten, daß das geistige Leben der Gesellschaft von den wirthschaftlichen Zuständen und Bestrebungen beeinflußt wird.

Aber damit haben wir noch keinen Materialismus, sondern nur ein vollständigeres Erfassen des geschichtlichen Lebens. Der Materialismus fängt erst da an, wo das geschichtliche Leben der Menschen in seiner Eigenthümlichkeit überhaupt geleugnet wird. Das thut die Sozialdemokratie. Daß die sozialistische Bewegung diese Wendung in den Materialismus nimmt, ist wohl zu verstehen. Die gefeierten Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie Karl Marx und Friedrich Engels, haben eine Erklärung dafür, die den weniger in abstraktem Denken geschulten Literaten der Partei als etwas unglaublich tiefsinniges imponiert. Sie erklären bekanntlich die deutsche Arbeiterbewegung für die Erbin der deutschen klassischen Philosophie. Als Hegelianer knüpfen sie bei ihrem Meister an. Die wirkliche Welt ist nicht ein System von Dingen, sondern ein Gewebe von in einander wirkenden Prozessen. Ihre Veränderungen begreifen wir nur, wenn wir hinter den Kräften, die auf der Oberfläche ihr Spiel treiben, die Gesetze aufsuchen, die diese Bewegung beherrschen. Ein Fortschritt der modernen Wissenschaft über Hegel hinaus sei es, daß man diese Gesetze aus den wirklichen Vorgängen in Natur und Geschichte zu ermitteln suche. Auf dem Naturgebiete seien die unfruchtbaren Bemühungen des Philosophen durch die Naturwissenschaft überboten. Die Entdeckungen des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft und die Reduction des organischen Lebens auf mechanische und chemische Vorgänge ermöglichten uns die Vorstellung einer Naturordnung, die nichts weiter sein wolle als der nachweisbare Zusammenhang des Wirklichen. Auf geschichtlichem Gebiete leiste der Sozialismus dasselbe. Nicht bloß aus den Zwecken, die die Menschen mit Bewußtsein erstreben, entstehe die Geschichte. So zu denken wäre oberflächlich. Aber auch nicht Ideen, denen die Menschen unbewußt dienen, gestalten die Geschichte. So zu denken, wäre phantastisch. Sondern in Verhältnissen, unter deren Druck der Mensch die wichtigsten Motive seines Wollens gewinnt, sei die wirkliche Ursache aller geschichtlichen Bewegung zu erblicken.

Die Verhältnisse aber, die schließlich das Wollen der Menschen am stärksten bestimmen, seien zusammgefaßt in ihrer ökonomischen Lage. Daher seien alle Kämpfe der Geschichte im Grunde wirthschaftliche Kämpfe gewesen. Durch viele Mittelglieder hindurch lasse sich auch die Entwicklung der Ideen in der Philosophie und in der Religion auf jene Ursache zurückführen. So sei es immer gewesen und so werde es immer sein. Die deutschen Arbeiter aber treten an die Spitze der Kulturbewegung, weil sie zum ersten Male mit Bewußtsein alle ihre Bestrebungen in jenen wirklichen Zusammenhang der Geschichte einfügen und alle Fragen in die wirthschaftliche Frage aufgehen lassen.

Diese Gedankenreihe wird uns als die feinste Blüthe der Wissenschaft dargeboten. Neu ist daran nichts als die Schlußwendung, die uns auch den Sinn des Ganzen enthüllt. Was Marx und Engels von jeder philosophischen und religiösen Deutung der Welt behaupten, daß sie durch wirthschaftliche Verhältnisse motiviert werde, das gilt auf jeden Fall von ihrer eigenen. Sie wollen eine neue Wirthschaftsordnung durchdrücken. Das geht am Schnellsten, wenn das geistige Leben des Volkes sich in dieses eine Interesse zusammendrängen läßt. Folglich wird behauptet, daß auf jeden Fall, bewußt oder unbewußt, jeder Mensch mit Allem, was er denkt und will, nach dem unverbrüchlichen Gesetz der Geschichte in dem Dienst bestimmter ökonomischer Verhältnisse steht. Bisher haben die Arbeiter mit ihrer christlichen Religion unbewußt dem Kapitalismus gedient. Wenn sie sich nun aufraffen zum Dienst ihrer eigenen Interessen, so fällt alles Andere von ihnen ab. Nichts weiter bleibt ihnen übrig als ihr eigenes wirthschaftliches Ziel und die Erkenntniß der Welt, in der es verwirklicht werden soll. Der wahre Grund für die Verquickung der sozialen Bewegung mit dem Materialismus liegt also nicht in der logischen Entwicklung eines in der hegelschen Philosophie gegebenen Ansatzes. Er liegt vielmehr in dem Wunsche, die Kraft der Bewegung dadurch zu verstärken, daß die Lebenskraft und Lebenszeit ihrer Träger in möglichster Ausdehnung für dies eine Ziel gewonnen wird. Bei dem wirthschaft-

lichen Ziel kommt es auf jeden Fall immer darauf an, daß man Sachen zu Lebensmitteln erwirbt. Das aber, was den Menschen davon abhält, gänzlich in dem Trachten nach Lebensmitteln aufzugehen, ist die Macht der sittlichen Gedanken und die Religion. Sobald der Mensch sich in seinem Gewissen gebunden weiß, erhebt er sich aus dem thierischen Drange nach Lebensmitteln. Denn er lernt damit nun einen Lebensinhalt kennen, für den er sich noch stärker interessiert, als für die Mittel zur Erhaltung des sinnlichen Lebens. Mehr noch wird der Mensch zu sich selbst gebracht, wenn er erkennt, daß er es nicht nur mit der Welt und nicht nur mit seinem Gewissen zu thun hat, sondern mit einem allmächtigen Wesen, das durch die Welt auf ihn einwirkt und dessen Liebe ihn zu voller Freude an dem Lebensinhalt bringt, den das Gewissen ihm zeigt. Menschen, die so leben, haben noch etwas Anderes zu thun, als für ökonomische Ziele zu streben, nämlich sich dieses von Gott ihnen geschenkten Lebens zu erfreuen. Sie können Sozialisten werden, aber Opfer des Sozialismus werden sie nicht. Alle die dagegen, die seine Opfer geworden sind, haben dem Gewissen und dem Glauben gegenüber das fatale Gefühl, daß sie hier einer unerklärlichen und unüberwindlichen Macht begegnen, die andere Menschen abhält, sich den materiellen Interessen zu opfern.

Damit ist auf jeden Fall das stärkste Motiv für die materialistische Lebensanschauung der Sozialdemokratie aufgewiesen. Ihre Vertreter behaupten freilich, diese Lebensanschauung beruhe nicht auf Motiven, sondern auf beweisenden Thatsachen. Wie steht es damit? Sie knüpfen allerdings an eine Thatsache an, vor der auch wir die Augen nicht verschließen dürfen. Das ist die Thatsache, wie die Wissenschaft das in der Welt Wirkliche erkennt, das wir uns dienstbar machen wollen. Sie erkennt es, indem sie einen gesetzmäßigen Zusammenhang des Wahrgenommenen vorzustellen sucht. Woher das kommt, daß das Wirkliche, das wir berechnen und uns dienstbar machen können, auf diese Weise erkannt wird, mag ein ungeheuer schwieriges philosophisches Problem sein. Aber die Thatsache, daß es so zugeht, läßt sich nicht bestreiten. Oder vielmehr, wer sie bestreitet, bringt sich und seine Sache in eine

verzweifelte Lage. Er sagt trotzig: Nein, es geht so nicht; und die Wissenschaft, die jenem Erkenntnißgrundsatz treu und fleißig folgt, umgiebt ihn mit ihren Triumphen, mit den Siegen über die Naturkräfte, deren Beute er sich gern gefallen läßt, wenn sie durch die Technik auch ihm zu Gute kommen. Wir können es nicht leicht überschätzen, wie stark die Erkenntniß jener Thatsache das Denken des christlichen Volkes beeinflußt. Diese Erkenntniß ist vielfach verbreitet worden von solchen, die dem Christenthum damit den Todesstoß geben wollten. Sie sitzt jetzt fest. Und nun erweist sich dieser geistige Erwerb als ein gewaltiger Hebel für die christliche Sache. Denn eben diese Erkenntniß läßt das eine, was uns rettet, das persönliche Leben Jesu Christi um so mächtiger hervortreten. Wir fürchten jene Thatsache nicht, sondern wir begrüßen sie als ein Geschenk unseres Gottes, das er uns darreichen läßt durch die Hände derer, die ihn hassen.

Soweit reicht das wissenschaftliche Recht, die Wahrheit der Lebensanschauung, in deren Sumpf die Sozialdemokratie die Arbeiter ziehen will. Aber von da aus beginnt nun eine Vergewaltigung von andern Thatsachen, die der Sozialdemokrat ebenso im Stillen anerkennt, wie ängstliche Christen es mit den Thatsachen machen, die sie durch den Widerspruch gegen die Erkenntnißmethode der Wissenschaft hinwegschaffen möchten. Indem der sozialdemokratische Arbeiter mit seinen Genossen verkehrt, schenkt er ihnen Vertrauen und erwartet ihr Vertrauen. Er entrüstet sich über die feige Treulosigkeit, die um des augenblicklichen Vortheils willen die opfermuthigen Genossen im Stich läßt und die große Sache verräth. Er bewundert den heldenmüthigen Kampf, den die Märtyrer seiner Sache für die Anerkennung der Rechte seines Standes führen. Er gewinnt an Selbstachtung, wenn er sich sagen darf, daß er um des fernen Zieles willen entsagen lernt. Er liebt die Seinen und freut sich, wenn es ihm gelingt, seine Kinder zu tüchtiger Gesinnung zu erziehen. Er stößt auf Arbeitgeber, die er hassen soll und doch nicht hassen kann, weil sie zwar mit der Sozialdemokratie nicht mitthun wollen, aber doch unter Opfern dem Arbeiter gegenüber ihre Pflicht thun. In allen solchen Fällen setzt er in dem persönlichen Leben des Menschen etwas als wirklich voraus,

was er mit rechnungsmäßiger Sicherheit nicht konstatieren, also in der Weise, wie es die Naturwissenschaft meint, nicht als wirklich erkennen kann. In diesem persönlichen Verkehr, an dem sich sein Herz erquickt, setzt er ohne Weiteres voraus, daß der Mensch nicht nur dem Naturtrieb des Eigennutzes folgt, sondern idealen Motiven zugänglich ist. Er setzt voraus, daß die Menschen sich innerlich vereinigen können in der Vorstellung dessen, was sein soll, wenn es ihnen auch augenblicklich nicht gefällt. Und er macht an Alle den Anspruch, daß sie diesem Gedanken sich beugen, um seinetwillen den selbstsüchtigen Trieb zurückdrängen sollen, als ob sie einen freien Willen hätten. So verfährt er im persönlichen Verkehr, kraft der Thatsache, daß er eine menschliche Person ist, die von menschlichem Leben nicht lassen mag. Denn in der Erzeugung dieser Gedanken, in der Annahme dieser unbeweisbaren Thatsache des persönlichen Lebens, besteht das specifisch menschliche Wesen, das nicht mit dem abgeschlossen ist, was die Natur aus ihm macht, sondern immer darauf aus ist, aus sich selbst etwas zu machen.

Dieser unleugbaren Thatsache des menschlichen Lebens thun die Sozialdemokraten Gewalt an, wenn sie der materialistischen Geschichtsauffassung folgen. Denn diese behandelt den Menschen wie ein Thier. Sie ignoriert die Thatsache, daß der Mensch sich in jenen Forderungen, die er an sich und Andere richtet, in jenen Voraussetzungen, mit denen er den Verkehr mit Anderen durchdringt, sich selbst und alle Menschen von den Thieren unterscheidet. Die Sozialdemokraten sind nun besser als ihre Theorie. Denn sie sind von Gott geschaffen, ihre Theorie haben sie selbst gemacht. Bebel spricht den Grundsatz der materialistischen Geschichtsauffassung aus, indem er sagt, jeder Mensch sei ein Product seiner Zeit und ein Werkzeug der Verhältnisse. Daneben redet er aber von idealen Zielen des Menschen und entrüstet sich über die amerikanischen Geldmänner, die alle Moral mit Füßen treten. Aber ideale Ziele sind immer Forderungen, die das überwältigen sollen, was bisher in dem Menschen Macht hatte. Wie kann man mit solchen Zielen einem Menschen kommen, in dem sich nichts weiter ereignen kann, als was die Zeit und die Verhältnisse in ihm absetzen? Und wie kann man dem Menschen mit der Moral kommen, wenn die

materialistische Deutung der Geschichte der Weisheit letzter Schluß ist? Der Mensch, der nach der von Bebel empfohlenen Theorie sich selbst beurtheilt, hat keinen Grund, sich um Moral zu kümmern. Diese Theorie zwingt ihn, das menschliche Leben als dasselbe anzusehen, wie irgend eine andere Bewegung in der Natur. Dann muß er also die Gedanken für Unsinn halten, in denen der Mensch sich von der Natur unterscheidet, indem er sich zumuthet, daß er dem Drange der Natur widerstreben soll. Warum entrüstet sich Bebel über die selbstsüchtigen Geldmänner? Sie thun ja einfach, was sie nach seiner eigenen Theorie müssen. Sie folgen der natürlichen Lust am Besitz. Die Rücksicht auf das Gemeinwohl kann ihnen Bebel nur zumuthen, wenn er es ihnen zur Evidenz bringen kann, daß ihnen für die kurze Spanne ihrer Lebenszeit das Gemeinwohl zur Befriedigung ihrer Lüste nützlicher sein werde, als das im Dienst ihrer Lüste ausgebeutete Gemeinwesen. In diesem kolossalen Widerspruch bewegt sich jeder tüchtige Mann, der der materialistischen Geschichtsauffassung folgt, aber sich selbst davor bewahrt, zu verlumpen. Für Alle, die sich der Anerkennung des Menschlichen im Unterschied vom Thierischen doch nicht erwehren können, ist das einzig Rationelle, daß sie das persönliche Leben mit den Gedanken, an deren Wahrheit es hängt, als eine Thatsache gelten lassen. Diese Thatsache kann zwar die Wissenschaft mit ihren Erkenntnißmitteln nicht erfassen und begreifen, aber der Mensch kann nicht von ihr lassen. Er weiß, daß er innerlich verarmt, wenn ihm diese Thatsache entschwindet. Indem er Menschen, die ihm werth sind, vertraut, und Menschen, die seiner Fürsorge überwiesen sind, in ihrer Gesinnung zu fördern sucht, ist ihm das Unsichtbare eine Thatsache. Und wenn er dann doch einer Theorie folgt, die nur das als wirklich gelten läßt, was gesehen und berechnet werden kann, so widerspricht er sich selbst.

Wenn jene materialistische Auffassung die Herrschaft gewönne in dem Denken der Menschen, so würde das persönliche Leben verdorren und an die Stelle des geschichtlichen Fortschritts würde der Kreislauf treten, der sich innerhalb der thierischen Gattung in den Individuen wiederholt. Sofern die Sozialdemokraten dieser

Theorie huldigen, stehen sie in einem radikalen Gegensatz zur christlichen Religion. Und sofern sie sie in der Praxis ihres eigenen Lebens verleugnen, sind sie dem Christenthum auch noch zugänglich.

Es ist wichtig, daß wir uns selbst dieß nicht verbergen, daß der eigentliche Gegensatz gegen die christliche Religion in dieser Mißachtung des persönlichen Lebens und der Gedanken, in denen es lebt, zu suchen ist. Bei dieser praktischen Haltung kann ein Mensch keinen Gedanken des christlichen Glaubens als Wahrheit erfassen. Denn die Offenbarung, die uns das Alles als Wahrheit verstehen läßt, ist nichts Anderes als das innere Leben Jesu. Das vermag der Mensch nicht mehr zu sehen, wenn er das innere Leben überhaupt als ein Phantom verachtet. Dann ist ihm also mit dem Christenthum schlechterdings nicht beizukommen. Wenn er dagegen alle Gedanken des christlichen Glaubens bestreitet, weil sie thatsächlich alle über die Natur und das wissenschaftlich Erkennbare hinausgehen, so ist er damit noch nicht für das Christenthum völlig verschlossen. Er ist ihm dann doch noch zugänglich, wenn es so mit ihm steht, daß er in der Praxis noch ein wenig an dem persönlichen Leben und seinen Heiligthümern festhält. Denn dann hat er noch ein Organ für die Wahrnehmung der Thatsachen, auf denen die christliche Religion beruht und einen Sinn für ihre Segnungen.

Wir dürfen aber die Zuversicht nicht schwinden lassen, daß überall, wo die Familie noch nicht zersetzt ist, an deren Ordnungen das Christenthum gebaut hat, Gedanken und Erfahrungen zu finden sind, an die das Evangelium anknüpfen kann. Vor allem dürfen wir nicht übersehen, daß ein großer Theil der Arbeiter, die der Sozialdemokratie folgen, nichts weiter will als eine Besserung der ökonomischen Lage. Viele sind es gewiß nicht, die sich als die Erben der klassischen deutschen Philosophie fühlen; dagegen bleiben Viele in dem gewohnten Zusammenhang mit der Kirche.

Aber auf der andern Seite müssen wir uns eingestehen, daß die Lebensanschauung der deutschen Sozialdemokratie in zwei wichtigen Beziehungen das Denken der Arbeiter immer mehr beeinflußt. Erstens frißt sich bei den Arbeitern immer tiefer der

Verdacht ein, es sei in der That so, wie die Sozialdemokraten behaupten, daß die christliche Kirche in dem Dienst der Besitzenden stehe; der Bourgeois brauche die Religion, weil sie die drohende Kraft der Arbeiter lähme, und die Kirche stelle sich ihm zur Verfügung. Diese jammervolle Vorstellung wird durch eine Erscheinung genährt, die viel gefährlicher ist als die ganze Sozialdemokratie.

Es ist ja wirklich so, daß unzählige Männer, die für den Kampf gegen die Sozialdemokratie die Hülfe der Kirche verlangen, für sich selbst der Kirche nicht bedürfen. Sie würden als ruhige und zufriedene Bürger leben, wenn die Sozialdemokratie nicht wäre. Ueber Alles, was ihnen die Kirche zu bieten hat, meinen sie durch ihre Bildung weit hinaus zu sein. Aber bei den Arbeitern könnten die von der Wissenschaft gerichteten Vorstellungen des Christenthums immer noch zum Wohle der Gesellschaft angewendet werden. Denn diese könnten sich noch der Furcht vor einem jenseitigen Gericht und der Hoffnung auf jenseitiges Glück überlassen. Die Bildung des Zeitalters störe sie darin nicht, denn diese sei ihnen noch verschlossen. So wird in der That in der Masse derer, die sich Gebildete nennen, wenn nicht geredet, so doch gedacht. Und in tausend unwillkürlichen Aeußerungen, in einer Lebensführung die man für selbstverständlich hält, läßt diese Gesinnung sich vernehmen. Die Arbeiter müßten das bemerken, auch wenn sie nicht längst mit der Sorgfalt des Hasses das Treiben dieser Gesellschaft beobachteten. Was sind die Folgen jener Haltung der sogenannten gebildeten Gesellschaft? Uns drängt sich als wichtigste Folge nicht die Wirkung auf die Arbeiter auf. Wenn es einen Gott giebt, so wird dieser Frevel seine Rache finden. Mit dem Heiligen, an dem sie die Nichtigkeit ihres Lebens empfinden sollten, schalten diese Menschen als Herren.

Aber die Rache vollzieht sich bereits in der Wirkung dieses Treibens auf die Arbeiter. Bei diesen steigt in Folge dessen die Erbitterung gegen die Gesellschaft, weil sie die Heuchelei merken und den jämmerlichen Hochmuth.

Schon das ist Heuchelei, daß man den Arbeitern etwas als wahr und ehrwürdig aufredet, was man selbst nicht glaubt und nicht

achtet. Dieser Heuchelei sind sich die Verehrer der schwarzen Gensdarmes auch recht wohl bewußt. Viel schlimmer ist die Heuchelei, in der sie stecken, ohne sie zu merken. Die sittliche Haltung, die sie als Folge der Religion bei den Arbeitern erwarten, empfinden sie in der That selbst als das Rechte. Aber sie sind außer Stande, sich selbst dahin zu bringen und denken auch gar nicht ernstlich daran. Die Triebe der Genußsucht sollen in den Niederungen des Volkslebens durch die Religion gebändigt werden. Aber in der Gesellschaft, die sich aus diesen Niederungen erhebt, spürt man bei allem tüchtigen Streben nichts davon, daß die Bändigung der Genußsucht wirklich als die ernsteste Aufgabe der Zeit erfaßt wird. Wie wäre das auch möglich? Der Mensch will leben. So lange er aber Gott nicht gefunden hat kommt er nicht zu sich selbst und versteht nicht zu leben. Dann bleibt ihm, der doch leben will, gar nichts Anderes übrig, als die Lebensmittel zu häufen, den Nerven immer neue Reize zuzuführen. Damit kommt er freilich immer nur bis an die Schwelle eines selbständigen inneren Lebens, ohne jemals damit anzufangen. Aber es gelingt ihm doch so, durch die immer neuen Anregungen, die ihm der Genuß gewährt, sich über die innere Leere hinwegzutäuschen. Deshalb ist eine zügellose Genußsucht das unvermeidliche Schicksal einer Gesellschaft, die sich nicht mehr darein zu finden weiß, daß Gott wirklich ist. Jeder Versuch, die Genußsucht einzuschränken, kann dann nur dazu führen, daß man für die bisherigen Formen der Genußsucht neue eintauscht. Ob man die Reize, denen man sich überläßt, in der Arbeit sucht, im Kunstgenuß oder im rein sinnlichen Genuß, ist dafür ganz gleichgültig. Die Hauptsache ist, daß man sich überhaupt solchen Reizen ganz und gar überläßt, über denen man die Selbstbesinnung und sich selbst verliert. Daß eine Gesellschaft, die immer mehr dieß Gepräge des Ruhelosen und Zielosen bekommt, die Arbeiter vermittelst der Kirche zur Besinnung bringen und beruhigen will, ist eine Heuchelei, die bei den Arbeitern Verachtung erregen muß. In dem Zorn über diese Heuchelei findet sich der Christ mit dem Sozialdemokraten zusammen. Davon ahnt die Gesellschaft nichts, daß sie sich gerade durch ihre Friedlosigkeit, die aus der fortgesetzten Nichtachtung des Besten im Menschen stammt, im Gegensatz zu christ-

lichem Wesen befindet. Wenn christlicher Ernst und christliche Lebensfreude bei ihr einzöge, so wäre ihr geholfen und wahrscheinlich den Arbeitern auch.

Die Verachtung wird bei dem Arbeiter um so sicherer erregt, als in dem Vorgehen der gebildeten Gesellschaft ein Hochmuth steckt, der mit den Thatsachen in einem geradezu komischen Widerspruch steht. Sie meinen, über die Kirche hinauszusein, während der Arbeiter auf seiner niedrigen Bildungsstufe sich mit den kindlichen Vorstellungen der Religion noch recht wohl befreunden könne. In Wahrheit liegt die Sache so, daß die geistige Macht, die überhaupt mit der christlichen Religion in Konkurrenz treten kann, bei dem sozialdemokratischen Arbeiter in viel höherem Maaße zu finden ist, als bei der Gesellschaft, die ihn durch die Kirche zähmen will. Ich meine eine geschlossene, die Lebenspraxis wirklich bestimmende Weltanschauung.

Der Sinn des Lebens, das Ziel der Geschichte, die höchsten Lebensfragen beschäftigen den Arbeiter in der Regel viel stärker als die Masse auch der wissenschaftlich Gebildeten. Die letzteren leisten vielleicht in ihrem Berufe Außerordentliches. Aber die Frage, was denn nun eigentlich Sinn und Ziel ihres eigenen Lebens sei, lassen sie nicht an sich herankommen. Zu dem Bemühen, innerlich fest und klar zu werden, haben sie in der Regel keine Zeit. Darin, in dieser ohne Zweifel höchsten geistigen Thätigkeit ist jeder christliche, aber auch jeder sozialdemokratische Arbeiter geübter als die meisten von denen, die sich in dem Bewußtsein ihres reicheren Wissens über sie erheben.

So kommt es, daß die Art, wie die Hülfe der Kirche in den sozialen Kämpfen in Anspruch genommen wird, die Arbeiter durch Heuchelei und Ueberhebung aufbringt. Es bedürfte keiner besonderen Mißgriffe von Seiten des kirchlichen Amtes und keiner materialistischen Propaganda, um eine Kluft zwischen den Arbeitern und der Kirche aufzureißen. Die Kirche muß den Arbeitern verhaßt werden, wenn auch nur der leiseste Schein dafür zeugt, daß sie sich als Hemmniß des Sozialismus von denen benutzen läßt, die selbst über die Kirche hinaus zu sein meinen. An diese Stimmung kann dann die Lehre der Sozialdemokratie anknüpfen, daß die Religion

wie jede geistige Bewegung in dem Dienste wirthschaftlicher Interessen steht. Daß sie im Dienste der ihm feindlichen Interessen steht, meint der Arbeiter vor Augen zu haben. Eines weiteren Beweises für die Lehre, die ihm so durch seine eigene Erfahrung bestätigt wird, bedarf es nicht.

Das zweite, was sich von der Lebensanschauung der Sozialdemokratie in unserem Volke durchsetzt, ist die Erkenntnißmethode der Naturwissenschaft, ihre Uebertragung auf das Gebiet geschichtlichen Lebens und damit ihre Entwicklung zur naturalistischen Weltanschauung. Es wird immer eine sehr ernste christliche Lebenserfahrung dazu gehören, wenn ein geistig reger Arbeiter sich aus dieser geistigen Strömung retten soll. Die Wahrheit, daß wir das Wirkliche, zu dessen Anerkennung jeder gezwungen werden kann, erkennen, indem wir seine Gesetzmäßigkeit erfassen, ist den Arbeitern erschlossen. Jeden einigermaßen zum Nachdenken aufgelegten Kopf wird die Freude an dieser Erkenntniß in Konflikt bringen mit den Gedanken der Religion. Denn die Dinge, die wir im Glauben für wirklich halten, lassen sich auf diese Weise nicht erkennen. Wie nahe liegt dann der Schluß, daß sie nicht wirklich sind.

Der Arbeiter wird in der Regel nicht die geistigen Mittel besitzen, um sich selbst durch die Kraft seines Nachdenkens den Ausweg aus diesem Konflikt zu bahnen. Retten kann ihn nur die religiöse Erfahrung, in der sich ihm die Welt des Glaubens als etwas zweifellos Wirkliches bezeugt und der Zusammenhang der christlichen Gemeinde. Der Mann aus dem Volke muß an Anderen, deren größere Uebung im Denken und deren sittliche Lauterkeit er anerkennt, sehen können, daß sie den Konflikt kennen, in dem er steckt, aber ihn in ihrem Denken überwunden haben.

Aber gerade das Letztere hat den Arbeitern nur zu sehr gefehlt. Die Mehrzahl der höher Gebildeten, die überhaupt den Konflikt zwischen Naturerkenntniß und sittlicher oder religiöser Ueberzeugung noch tief empfinden, hat dem Naturalismus gegenüber kapituliert. Wenn man überhaupt von einer Welt der Ideale redet, so läuft doch immer der Gedanke nebenher, daß es mit ihrer

Realität schlecht bestellt sei, und daß das eigentlich Reelle die Welt der Sinne sei. Von den Geisteserzeugnissen dieser Richtung wird unser Volk tausendfach bestürmt. Und der einfache Sinn des Volkes hört aus den krausen Reden dieses Idealismus immer nur ein Nein auf alle Lebensfragen des Glaubens. Es giebt danach kein ewiges Leben, keinen von der Welt unterschiedenen Gott, keinen zur Freiheit berufenen Willen, keine Sünde und kein Gericht.

In der Kirche freilich hört er das kräftige Bekenntniß, daß es mit allen diesen Dingen dennoch seine Richtigkeit habe. Aber damit ist ihm nicht gedient, denn daneben stößt er in der Kirche auf eine tiefe Abneigung gegen die Wahrheit, die ihn gepackt hat. Das muß auf ihn den Eindruck machen, daß die Kirche Angst habe. Eine Kirche aber, die sich vor der Wahrheit fürchtet, kann den Menschen, der der Wahrheit ins Angesicht gesehen hat, nicht retten. Es ist ja so erklärlich, daß bei christlich frommen Menschen ein tiefer Unwille gegen die Erkenntniß Platz greift, die bei Unzähligen in unserm Volke den Aufschwung zum Glauben lähmt. Umgehen läßt sich die Thatsache nicht mehr, daß die Ueberzeugung von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens eine geistige Macht im Volke geworden ist. Geradezu sonderbar ist die Hoffnung, es werde sich durch die Thätigkeit der Kirche, durch die Verbreitung christlicher Literatur und dgl. verhüten lassen, daß allzuviel davon zu dem Volke durchsickere. Es handelt sich nicht um Tropfen, die das Denken des Volks vergiften, sondern um einen Strom, in dem das Volk schwimmt. Wenn nun die Kirche durch ihre Haltung verräth, daß sie in dieser Thatsache etwas dem Christenthum absolut Feindliches sieht, so ist sie es, die den Arbeiter in die Arme des Naturalismus treibt. Denn der meint ja eben auch, daß neben der Erkenntniß von der Gesetzmäßigkeit einer endlosen Welt kein religiöser Glaube und kein Gewissen mehr Platz hat.

Daran knüpft sich uns die Frage, wie wir gegenüber den geistigen Mitteln der Sozialdemokratie dem Volke die Religion erhalten können. Gewiß ist das nur möglich, wenn wir selbst Glauben haben und in dem Bekenntniß unseres Glaubens uns

durch nichts beirren lassen. Aber allein hilft das nichts, wenn es sich darum handelt, andern über die Hindernisse hinwegzuhelfen, die für sie auf dem Wege zum Glauben liegen. Bei jedem Liebesdienste muß man die Noth dessen empfinden, dem man helfen will. In unserm Falle heißt das, wir müssen uns in den Konflikt versetzen können, in welchem die Menschen unserer Zeit, hoch und niedrig, den Glauben an einen Gott, der Gebete erhört und das Unrecht straft, verlieren. Es muß laut und verständlich durch die Kirche tönen: wir haben auch die Erkenntniß, die euch in Verwirrung bringt, aber wir fürchten sie nicht, sondern wir freuen uns deren wie aller Wahrheit. Wir müssen zeigen, daß wir den Konflikt, der den Andern Noth macht, auch empfinden, aber mit ihm fertig werden.

Der Konflikt hat seine äußerste Schärfe in dem Kontrast der beiden Gedanken, auf der einen Seite der lebendige Gott, der mit seiner Allmacht den Sinn und Verstand der Liebe in alles Geschehen bringt, auf der andern Seite die durchgängige Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in einer endlosen Welt. Es ist nicht meine Meinung, daß wir berufen seien, die Menschen über diesen Gegensatz hinwegzubringen. Der Vorsatz, dieses Problem zu lösen, ist ebenso sinnvoll, wie der Vorsatz die soziale Frage zu lösen. Die soziale Frage ist das Bewußtsein der Menschheit von der Noth ihrer Geschichte. Und jener Gegensatz bildet die Form des geistigen Lebens für alle Menschen, die Menschen sein und sich aus der Natur herausarbeiten wollen. Solange das Aufstreben aus thierischen Zuständen zu menschlicher Gesittung dauert, so lange wir im Fleische leben und unser Fleisch bändigen wollen, bewegen wir uns in dem Gegensatz jener beiden Gedanken. Der eine Gedanke entspricht dem Ziel dem wir zustreben, der andere den thatsächlichen Zuständen, von denen wir aufstreben.

Es kommt also nicht darauf an, jenen Gegensatz zu überwinden, sondern ihn zu verstehen, innerlich damit fertig zu werden. Man kann auf verschiedene Weise damit fertig werden. Der Materialismus der Sozialdemokratie wird damit fertig, indem er die Gedankenreihe beseitigt, die dem Aufstreben des Menschen aus

dem thierischen Leben entspricht. Viele ernste Christen werden damit fertig, indem sie die Gedanken ignorieren, die der Natur ihr Recht geben. Wir dagegen wissen, daß ein solches gewaltsames Vorgehen an den Thatsachen des sittlichen Lebens und der Natur doch zu Schanden wird. Wir werden mit jenem Gegensatz fertig, indem wir einsehen, daß die christliche Religion stärker wird, wenn sie mit dem Glauben an den lebendigen Gott die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit und der Endlosigkeit der Natur verbindet, und indem wir einsehen, daß die christliche Religion ganz andere Gründe hat, als die schwächlichen Versuche, jenen Gegensatz aufzulösen, der nun einmal ein Bestandtheil unseres eigenen Lebens ist.

Unser Glaube wird stärker, wenn wir uns selbst mit jener Erkenntniß durchdringen, die von Andern gegen den Glauben aufgeboten wird. Wir glauben an einen allmächtigen Gott, dessen liebevolles Thun wir in unsern Erlebnissen verspüren. Aber unser Eindruck von der Allmacht Gottes ist stärker, wenn wir uns sagen können, daß das einzelne Ereigniß, das Gott seinem Kinde anthut, in sich selbst unermeßlich ist, weil es unserm Erkennen sich enthüllt als das gesetzmäßige Produkt einer endlosen Welt. Wer das gesehen hat, daß er dann erst recht die Allmacht Gottes anbeten lernt, wenn er den Gedanken der Natur durchdacht und vor seiner Wahrheit sich gebeugt hat, hat dem Materialismus seine Waffe entwunden und gebraucht sie im Dienste der Religion.

Aber freilich können wir das nur, wenn wir vorher damit angefangen haben, eines lebendigen Gottes inne zu werden. Die Natur macht keinen Menschen fromm, und die Erkenntnis der Natur auch nicht. Unsere Gegner berufen sich auf den Zwang der Thatsachen, gegen die alle Wünsche nicht aufkommen. Aber wir glauben doch auch nicht, weil wir wollen, sondern weil wir müssen. Wir berufen uns auch auf Thatsachen, die alles Wünschen einer armen Menschenseele überbieten, aber uns wahrhaftig als Thatsachen zwingen. Da hören wir freilich schon den Hohn des Sozialdemokraten, der uns zuruft, wir kennen diese Thatsachen. Ein gestorbener Mensch wird wieder lebendig und fährt gen Himmel, das ist so eine Thatsache, die ihr Heilsthatsache nennt. Und damit solche Thatsachen auch sicher seien, redet

ihr euch ein, daß ein Literaturkomplex, die Bibel, ein wunderbar entstandenes Buch unfehlbarer Gotteworte sei.

Darauf erwidern wir, das ist schon richtig, das ist für unsern Glauben eine Thatsache, in der er freudig lebt, daß Jesus Christus auferstanden ist von den Todten, lebet und regieret in Ewigkeit. Aber so unverständig sind wir nicht, zu meinen, daß unser Glaube durch den Zwang dieser Thatsache begründet werde. Denn das kann freilich ein Kind sehen, daß ein Mensch, der nicht auf ganz andere Weise zum Glauben gekommen ist, in solchen Thatsachen nichts weiter sehen kann als Märchen oder höchst zweifelhafte Geschichten. Wir sind auch nicht so unbarmherzig, den Sozialdemokraten vor solche Thatsachen zu stellen, und ihm zuzumuthen, er solle sich durch sie bezwingen lassen. Wir können ihn gar nicht vor eine solche Thatsache stellen, denn er kann sie nicht sehen. Wenn wir auch noch so viel davon redeten, er hört doch nur unsere Worte, aber die Thatsache sieht er nicht. Wir können es auch nicht einmal wünschen, daß er sich bereit erkläre, er wolle diese Thatsache anerkennen. Denn ein Mensch, der sich in solcher Verfassung befindet, darf sich dessen nicht vermessen. Er würde lügen, wenn er es thäte. Zur Lüge aber fordern wir ihn nicht auf. Sondern wir richten an ihn die simple Forderung, er möge sich Thatsachen ansehen, die auch er als solche sehen kann.

Wenn wir mit dem Sozialdemokraten reden und wenn wir uns selbst die Lebensfrage des Glaubens stellen, so appellieren wir an Thatsachen, die auf uns den Zwang des Wirklichen ausüben, auch wenn unser Glaube in der Noth des Lebens uns verlassen zu haben scheint. Wenn die Sozialdemokraten auf das Christenthum zu sprechen kommen, so spotten sie stets über solche Dinge, die ihnen nothwendig fremd und unverständlich sein müssen. Der Spott wird ihnen nicht angerechnet, denn sie wissen nicht, was sie thun. Wohl aber wird ihnen wie uns Allen angerechnet, wenn sie sich vor den Thatsachen verschließen, die sie als solche kennen. Sie pflegen den Eindruck zu haben, daß die Religion den Menschen in eine Region der Phantasie einführe, die von dem Boden der Thatsachen weit abliege. Wir

müssen ihnen also beweisen, daß in der christlichen Religion das Gegentheil gemeint wird.

Gott hat den Menschen in die wirkliche Welt gestellt, da will er sich finden lassen. Deshalb ist es eine Cardinalsünde des Menschen, wenn er sich in willkürliche und leidenschaftliche Gedanken zurückzieht, in Gedanken die ihm gefallen und der Wirklichkeit widersprechen. Der Sozialdemokrat behauptet, daß es nichts als Eigennutz in der Welt giebt. Nun so beweisen wir ihm, daß es Liebe giebt. Unser Glaube weiß, daß mit der Liebe die Macht über alle Dinge ist. Ob die Liebe unsern Gegner retten oder ihn verstocken wird, das wissen wir nicht; aber sie wirkt. Sie hat einen Bundesgenossen in seinen eigenen Gedanken. Er handhabt noch die sittlichen Maßstäbe. Er mißt an ihnen, wenn nicht sich selbst, so doch Andere. Durch seine Lust, über seine Feinde zu richten, durch seinen Haß bleibt er, der nur eine Natur zu kennen meint, in dem Banne der andern Hälfte des Wirklichen, der sittlichen Welt. So lange er die Heuchelei, den Hochmuth, den unbarmherzigen Eigennutz und die Untreue noch hassen kann, so lange kann er auch die Liebe noch sehen.

Deßhalb muß der Christ dem Sozialdemokraten gegenüber mit dem herzhaften Bekenntniß herausrücken, daß unser Glaube auf nichts weiter beruht, als auf der Thatsache, daß in dieser Welt das persönliche Leben Jesu Christi zu finden ist. Wer noch ein Verständniß für ernste Liebe hat und deshalb das persönliche Leben Jesu sehen kann, kann ein Christ werden. Wer die Thatsache, daß ein Mensch in dieser Welt so empfunden und gewollt, so von sich und von uns gedacht hat, beachtet und sich zu Herzen nimmt, danach sich selbst und die Welt beurtheilt, der wird ein Christ. Nur der moralisch gänzlich abgelebte Genußmensch kann kein Christ werden. Aber der Mensch wird thatsächlich kein Christ, der der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu den Rücken kehrt, obgleich er auch einmal von dem wunderbaren Gehalt dieses Faktums ergriffen worden ist. Wir glauben an Gott, wir freuen uns seiner Gnade und fürchten sein Gericht, weil Jesus so in dieser Welt gelebt hat und mit solcher Zuversicht zu sich selbst gestorben ist. Wir finden darin die Erlösung,

daß ein solcher Glaube in uns entsteht und wirkt. Wir halten jeden Menschen für einen Christen, der um Jesu willen an Gott glaubt, und so an dem persönlichen Leben Jesu den Halt seines eigenen inneren Lebens findet. Wenn wir den Spöttern und Verirrten gegenüber die christliche Verkündigung zunächst auf dieses Maaß beschränken, so bieten wir ihnen eine Nahrung, die sie gebrauchen können, und führen sie vor Thatsachen, die sie nicht hinwegschaffen können.

Thut nun die evangelische Kirche in dieser Beziehung den Armen gegenüber ihre Pflicht? Ich vermuthe, daß wir alle in der Kundgebung christlichen Bekenntnisses uns viel zu sehr durch die Ansprüche derer bestimmen lassen, die ohne Mühe sich den wunderbaren Reichthum religiöser Erkenntnisse aus der heiligen Schrift aneignen. Diese wollen in der Regel kein anderes christliches Bekenntniß hören, als das möglichst vollständige und entwickelte. Das sind nun im Vergleich mit den Menschen, die um den Glauben an Gott zu ringen haben, die Reichen. Das Evangelium aber soll den Armen gepredigt werden. Wir thun sehr Unrecht, wenn wir jenen Ansprüchen nachgeben. Denn wenn jene reichen Christen überhaupt ernst zu nehmen sind, was nicht immer der Fall ist, so werden sie sicherlich durch dasselbe Zeugniß von Christus befriedigt, das auch der weit von Gott abgekommene Mensch zu fassen vermag. Es giebt gewiß keinen ernsten Christen, dem es nicht die höchste Freude wäre, wenn ihm aus einer orthodoxen oder liberalen Predigt der Herr Jesus entgegentritt und in seinem innern Leben verständlich gemacht wird als der Zugang zum Vater für uns Alle.

Ueber den Sinn des Evangeliums sollten wir unter einander uneinig sein? Wo ist der Christ, der zu leugnen vermöchte, da sei Verkündigung des Evangeliums, wo das innere Leben Jesu einer Menschenseele so nahe gebracht wird, daß sie um seinetwillen eine rechte Furcht vor Gott und eine rechte Zuversicht zu seiner Liebe faßt? Darin sind wir einig und werden es bleiben, wenn nur jeder auf seiner Stufe des Glaubens sich eingesteht, daß er noch nicht fertig ist, sondern daß ein unabsehbarer Reichthum religiöser Kraft und Erkenntniß noch vor ihm liegt, den

andere besitzen und besessen haben. Dem Christen, an dem Jesus sein Werk gethan hat, wird es nicht schwer, sich das einzugestehen und danach zu handeln.

Nun dieß, was uns einig macht, ist auch unsere Stärke gegenüber den Dämonen dieser Zeit. Der Herr, den die Welt nicht kennt, ist doch ihr Herr.

Jesus in Kapernaum.

Jesus in Kapernaum.

Ein Versuch

zur Erklärung des Markus-Evangeliums.

Von

Dr. **Karl F. A. Lincke,**
Gymnasialprofessor in Jena.

Tübingen und **Leipzig**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Meinem lieben Vetter

Hermann Kaiser

Pfarrer in Stetten bei Sondheim (Rhön).

Vorwort.

Das Folgende ist die weitere Ausführung einer kurzen Bemerkung im Philologus Bd. LIX (N. F. XIII, 1900), S. 196—198. Ein Einwand von Arnold Meyer, dem ich für das Eingehen auf meine Beobachtung zu Dank verpflichtet bin, hat mich zum Nachdenken angeregt. Es liegt hier in der Tat eine kritische Schwierigkeit vor, die inzwischen auch ein holländischer Gelehrter, Vollgraff, berührt hat. Die Frage lohnt tieferes Eindringen, und sie erfordert umfassendere Betrachtung. Möchte redlicher Wille zu beidem in dem hier angestellten Versuche nachsichtig anerkannt und so die Frage ihrer Lösung näher geführt werden. In der Uebersetzung und Erklärung des Evangelium Marci von J. Wellhausen, die soeben erschienen ist (Berlin, bei G. Reimer), hat man das Material, aus dem das Problem sich ergibt, am besten vor Augen.

Es ist ein religionsgeschichtliches Problem. Es handelt sich darum, in die älteste Ueberlieferung Einblick zu gewinnen, ob Jesus von Nazaret die Personifikation eines dogmatischen Begriffes ist, die nur in der Phantasie der christlichen Kirche existiert, wie Kalthoff (Das Christusproblem, Bremen 1902) annimmt, oder ob er eine geschichtliche Persönlichkeit von göttlicher Kraft war, die — von dem Augenblicke ihres Erscheinens an — die Welt in Erstaunen setzte.

Der Verfasser.

Unter den Städten Palästinas ausser der heiligen Stadt Jerusalem, der Stadt Davids, ist eine, die in den Berichten und Erzählungen unserer Evangelien vor den andern Städten des Landes hervortritt, eine Stadt, die auch bei Josephus, bei Kirchenvätern und mittelalterlichen Schriftstellern noch öfter genannt wird: Kapernaum. Der hebräische Name, Kefar Nahum, bedeutet Nahums Dorf. Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung war das Dorf eine blühende, verkehrsreiche Stadt. Ist schon das schöne Bergland Obergaliläas vielfach durchschnitten von tiefen, reichen Anbaues fähigen Tälern, so wird es doch an Fruchtbarkeit noch übertroffen von der weiten Ebene Untergaliläas, deren Gewässer der Kison zum Meere führt, und der noch tiefer liegenden Landschaft am oberen Jordan und am See Genezaret[1]. Die Stadt Kapernaum lag an der Nordwestseite des Sees Genezaret oder, nach Mk 6 45—53 Joh 6 1—21, in der Ebene Gennesar. Es war, wie man annimmt, das heutige Tel Hum oder Khan Minyeh[2]. Die Stadt verdankte ihre Blüte auch der günstigen Verkehrslage an der grossen Handelsstrasse von Damaskus nach Ptolemais, die hoch am See entlang führte (Mt 4 15).

[1] Der See Genezaret liegt 191 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres. Vgl. noch Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie S. 176, Buhl, Geographie von Palästina S. 113. Lesenswert ist die kleine Schrift von F. Delitzsch, Ein Tag in Kapernaum, 2. Aufl. 1873.

[2] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[3], 444 f.

Die Bewohner waren Nachkommen der Stämme Sebulon und Naftali, die einst in Gemeinschaft mit den Stämmen Ephraim, Benjamin und Issekar gegen die Kanaaniter gekämpft hatten. Wegen ihrer Tapferkeit in der Schlacht in der Ebene Jesreel am Karmel werden sie in dem Siegesliede der Debora gerühmt[1]. Später sollen die Nordstämme überhaupt durch Vermischung mit den kanaanitischen Einwohnern und mit Ansiedlern aus dem assyrischen Reiche völlig entartet sein. Die jüdisch-arabische Bevölkerung von Judäa, die sich nur durch stammverwandten Zuzug von Süden her vermehrte, hat sich allerdings rein und unvermischt erhalten, aber diese Abschliessung rechtfertigt keineswegs das Vorurteil, mit dem die Chaberim in Jerusalem das Volk des Landes in Samaria und Galiläa im allgemeinen, ohne Rücksicht auf seine Bestandteile, betrachteten. Es bestand ein natürlicher Gegensatz zwischen den Stämmen des Nordens und des Südens, ein Gegensatz, bei dem das Recht durchaus nicht immer auf Seiten Judas war. Das jüdisch-arabische Element ist allmählich von Süden vorgerückt und hat sich in den nördlichen Teilen des Landes ausgebreitet, die fruchtbarer waren als die Wüste Juda. So sind die Juden, sobald keine Grossmacht sie hinderte, in die Landschaft Samaria, unter den Hasmonäern auch in Galiläa, eingedrungen[2]. Sie unterdrückten hier eine reiche, religiöse Kultur, die in der Ueberlieferung nur nicht so zur Geltung kommt, wie sie es verdient[3]. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. allerdings hatte die ältere Bevölkerung der Gegend

[1] Jdc 5 18 Mt 4 13.

[2] Vgl. G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, hrsg. von Sieglin, Heft 5).

[3] Vgl. meine Schrift: Samaria und seine Propheten Kap. III, IV und V.

am See Genezaret dem jüdisch-arabischen Elemente Platz gemacht, und bestand in dem alten Kapernaum eine Schule jüdischer Rabbiner. Ob aber die Stadt Kapernaum und das benachbarte Nazaret schon zu Jesus Zeiten zum grösseren Teile oder gar völlig judaisiert waren, muss bezweifelt werden.

In Samarien lag die Stadt Sichem, die Hauptstadt des Stammgebietes Ephraim, des ergiebigsten und bevölkertsten Teiles des Höhenlandes westlich vom Jordan, auf einem Hügelrücken zwischen dem Fusse des Ebal und des Garizim, der beiden quellenreichen, den Samaritern heiligen Berge. Die Stadt bestand auch noch zur Zeit der Herrschaft der Römer, sie hatte eigene Verfassung und hiess Flavia Neapolis. Aber der Verfasser des Lukasevangeliums nennt sie nicht mit Namen. Er spricht nur von einer Samariterstadt oder einem Samariterdorfe (Lk 9 52). Und bei dem vierten Evangelisten ist der Name der Stadt Sichem entstellt in Sychar (schekar, „Rauschtrank“: Joh 4 5). Den galiläischen Städten wird schwere Strafe angedroht. Ein Gericht werde über Chorazin und Betsaida ergehen, schlimmer als das über Tyrus und Sidon, und derselbe Fluch trifft Kapernaum. Zum Himmel erhöht, solle es zur Hölle hinabgestossen werden (Lk 10 13—15). Das ungenannte Samariterdorf, die Stadt Kapernaum, und die benachbarten Städte Chorazin und Betsaida haben den Verkünder des Evangeliums nicht aufgenommen und sein Evangelium abgewiesen. So erzählt der Verfasser des Lukasevangeliums (9 53 10 16).

Die ausgesprochenen Vorwürfe sind allgemein gehalten. Das Volk des Landes, Sebulon und Naftali, sass in Finsternis, in Todesland und -schatten (Mt 4 16). Das Licht ging auf in Judäa. Jesus stammte zwar, wie nicht zu bestreiten war, aus Nazaret in Galiläa, unweit von Kapernaum, aber geboren ist er in Betlehem im jüdischen

Lande, getauft im Jordan von Johannes, dem Sohne eines jüdischen Priesters, und nach der Taufe widersteht er der gefährlichsten Versuchung auf der Zinne des Tempels zu Jerusalem. Erst in Judäa empfängt der Galiläer Jesus von Nazaret die Weihen des Geistes und der Kraft. So lautet die Ueberlieferung der drei ersten Evangelien. War Kapernaum, das zum Himmel erhöht ward, kraft dieser Erhöhung nicht der heiligen Stadt Jerusalem ebenbürtig? War Judäa oder Galiläa der Boden, aus dem christliches Volkstum erwachsen ist? Ging die neue Lehre von Kapernaum aus oder von Jerusalem? Das ist die Frage, auf die wir bei den ältesten geschichtlichen Zeugen eine klare, bestimmte Antwort suchen.

1.

Die drei ersten synoptischen Evangelien bieten eine, bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch in den Hauptpunkten übereinstimmende Vorgeschichte. Am ausführlichsten erzählt Lukas, wie der Engel Gabriel, der vor Gott steht, zuerst dem Priester Zacharias und seiner Frau, der Aaronstochter Elisabet (Gott ist Schwur), die Geburt des Johannes, und dann der Jungfrau Maria die Empfängnis des Gottessohnes vom heiligen Geiste verkündigt. Es folgt die Beschneidung des Kindes und die Darstellung im Tempel, der Besuch des zwölfjährigen Jesus im Tempel, wobei der Knabe sich, wie Samuel und Daniel, vor Lehrern und Schülern auszeichnet, das Auftreten Johannes des Täufers, die Jordantaufe und Jesus Versuchung durch den Satan. Eine Stammtafel führt das Geschlecht Jesus zurück auf Adam, den ersten Menschen, und auf Gott selbst (Lk 1 5—4 13). Kürzer als Lukas erzählt Matthäus von den Weisen aus dem Morgenlande, die, dem wandernden Sterne folgend, den neugeborenen König der Juden in Betlehem fanden und ihn anbeteten, von dem grausamen König Herodes, der alle Kinder unter zwei Jahren im Lande töten liess, und von Joseph und Maria, die mit ihrem Kinde nach Aegypten flohen und von dort nach Nazaret zurückkehrten. Daran schliesst sich die Erzählung von Johannes, von der Taufe, und von der Versuchung. Zu der Vorgeschichte gehört auch ein Stammbaum, und

zwar wird Jesus Geschlecht bei Matthäus abgeleitet von David, dem Sohne Abrahams (Mt 1 1—4 16).

Das Markusevangelium beginnt, ähnlich wie das erste und das dritte Evangelium, mit einer Vorgeschichte, die wir etwas näher betrachten wollen.

Mk 1 1: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus. 2 Wie geschrieben steht bei dem Propheten Jesaias: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der soll dir den Weg bereiten; 3 hört, wie es ruft in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, macht eben seine Pfade.

4 So trat auf Johannes der Täufer in der Wüste, er verkündete eine Taufe der Busse zur Sündenvergebung. 5 Und es zog zu ihm hinaus das ganze judäische Land und die Jerusalemiter alle, und liessen sich von ihm taufen im Jordanflusse, indem sie ihre Sünden bekannten. 6 Und Johannes war gekleidet in Kamelshaar, mit einem ledernen Gürtel um seine Lenden, und ass Heuschrecken und wilden Honig.

7 Und er verkündete: nach mir kommt, der stärker ist als ich, für den ich nicht gut genug bin, mich zu bücken und ihm die Schuhriemen aufzulösen. 8 Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit heiligem Geiste taufen.

9 Und es geschah, in diesen Tagen kam Jesus von Nazaret in Galiläa, und liess sich von Johannes im Jordan taufen. 10 Und alsbald, da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich öffnen und den Geist wie eine Taube auf sich herabfahren, 11 und eine Stimme aus den Himmeln sprach: du bist mein geliebter Sohn, an dir hab' ich Wohlgefallen gefunden. 12 Und alsbald treibt ihn der Geist in die Wüste, 13 und er war in der Wüste vierzig Tage lang und wurde versucht vom Satan, und er war bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm.

14 Nach der Verhaftung des Johannes kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes: 15 die

Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen; tut Busse und glaubet an das Evangelium."

Wie die beiden andern synoptischen Evangelien, so hat auch die Einleitung zum Markusevangelium eine alttestamentliche Weissagung, die auf den Messias bezogen ist[1]. Der Verfasser beschränkt sich aber auf das Auftreten Johannes des Täufers und auf die Verkündigung des Messias, die Taufe und die Versuchung. Der Inhalt der ausgewählten Stücke ist im wesentlichen der gleiche wie bei Matthäus und Lukas, die Fassung eine kürzere. Besonders die beiden letzten Stücke, der kleine Abschnitt, der von der Versuchung handelt (1 12 f.), und die Zeitangabe, nach der Verhaftung des Johannes sei Jesus nach Galiläa gekommen, um dort das Evangelium zu verkündigen, sind sehr kurz gefasst. Der Hinweis auf die Verhaftung des Johannes ist für sich allein gar nicht zu verstehen. Es scheint, als habe der Verfasser die Sache selbst als bekannt vorausgesetzt, und seine Absicht sei gewesen, in gedrängter Form und mit Beschränkung auf das Allerwichtigste, die Taufe, eine Uebersicht über die Hauptereignisse der Vorgeschichte zu geben, so wie er sie bei Matthäus und namentlich bei Lukas geschildert fand.

Eine noch kürzere Einleitung hatte das alte Evangelium, das der Gnostiker Markion noch gekannt hat, und das seitdem verschollen ist. Markion, der Sohn eines Bischofs in Sinope am Schwarzen Meere, eine der edelsten Gestalten aus der Frühzeit des Christentums, war das Haupt der nach ihm benannten markionitischen Kirchengemeinschaft, die sich über Palästina, Aegypten und andere Länder

[1] Mit dem Versehen, dass der erste Teil der Weissagung eine Stelle aus dem Propheten Maleachi (3 1), und der zweite Teil, eine Stelle aus Jesaia (40 3), zu einem Zitate aus dem Propheten Jesaia vereinigt sind (vgl. Holtzmann, Handkommentar zu Mk 1 2).

des Mittelmeeres ausbreitete, auch in Rom zahlreiche Anhänger hatte und bis ins sechste Jahrhundert bestanden hat. Markion lebte 140—170 in Rom. Sein Gegner war Tertullian, der eine umfangreiche Streitschrift gegen Markion verfasst hat, leider die einzige Quelle unserer Kenntnis des grossen Gnostikers. Markion ging aus von der Annahme des guten und gerechten Gottes, den die Juden nicht gekannt hätten, und dessen Sohn in Kapernaum erschienen sei. Das Markionevangelium begann mit den Worten: „Im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius kam Jesus von Nazaret herab nach Kapernaum."

Diese Anfangsworte bezeugt ausdrücklich der römische Kirchenvater[1]. Im übrigen legt Tertullian seiner Polemik gegen Markion das Lukasevangelium zu Grunde. Sehen wir uns nun unsere vier Evangelien näher darauf an, was sich etwa an dieses kurze Eingangswort angeschlossen hat, so kommt vor allem der zweite Teil des ersten Kapitels unseres Markusevangeliums in Betracht (Mk 1 16 ff.). Dieser Bericht lautet: „Und als er am galiläischen See hinging, sah er Simon und Andreas, den Bruder Simons, wie sie (Netze) auswarfen im See, denn sie waren Fischer. Und Jesus sprach zu ihnen: Hierher, mir nach! ich will euch zu Menschenfischern machen. Und sogleich liessen sie ihre Netze und folgten ihm. Und als er eine Strecke weiter gegangen war, sah er Jakob, den Sohn des Zebedäus, und Johannes, seinen Bruder, wie sie, ebenfalls im Schiffe, ihre Netze zurichteten. Und sogleich rief er sie, und sie liessen ihren Vater Zebedäus in dem Schiffe mit den Taglöhnern und gingen hinweg, ihm nach" (Mk 1 16—20).

Die markionitischen Angaben der Zeit und des Ortes

[1] Tertull. adv. Marc. IV 7: anno XV principatus Tiberiani proponit (Marcion) eum (Jesum) descendisse in civitatem Capharnaum. Vgl. hierzu Usener, Das Weihnachtsfest, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 80 ff.

sind auch noch bei Lukas erhalten. An verschiedene Stellen verteilt, finden sich hier die Worte: „im fünfzehnten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius“ (Lk 3 1) und einige Seiten später: „er kam herab nach Kapernaum, einer Stadt Galiläas“ (4 31). Lukas lässt die Berufung des Simon Petrus und Andreas und des Jakob und Johannes erst später folgen, nach Jesus erstem Auftreten in Kapernaum (Lk 5 1—11), und bei Lukas tritt Jesus zuerst in Nazaret öffentlich auf, nicht in Kapernaum (Lk 4 16—30). Wir werden auf dieses Verhältnis des Lukasevangeliums zum Markusevangelium noch zurückkommen. Aber sicher ist, dass bei Markus von dem Augenblicke an, da Jesus, an dem See Genezaret einherschreitend, die Freunde aus Kapernaum trifft, ein anderer Ton angeschlagen wird, ein anderer Geist aus dem Berichte spricht als vorher. In Bezug auf die Berufung der beiden Brüderpaare, der ersten unter Jesus Getreuen vom Anfang seines öffentlichen Wirkens an, erscheint Markus als der ältere und bessere geschichtliche Zeuge. Dem lebendig darstellenden Berichte fehlt nichts, als am Anfang die Angabe des Ortes und der Zeit: „Im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius kam Jesus von Nazaret herab nach Kapernaum, einer Stadt Galiläas. Und als er am galiläischen See entlang ging, sah er Simon und Simons Bruder Andreas“ u. s. w. So miteinander verbunden, ergeben die beiden Sätze einen guten, einfachen, natürlichen und ungesuchten Zusammenhang. Und eine Wirkung geht von ihnen aus ganz anderer Art, als von dem kurzen Auszuge in dieser allmählich versiegenden Einleitung. Wie bei einer bekannten, wertvollen apokryphen Schrift des ATs, der Weisheit Salomos, so könnte man in höherem Sinne bei dem galiläischen Berichte sagen: quam sine exordio exordium! Voraussetzung ist dabei, dass die Einleitung, die jetzt den Anfang des Markusevangeliums bildet, die ursprünglichen Eingangsworte ver-

drängt hat. Für diese Annahme sprechen verschiedene Gründe, wie sich weiter noch zeigen dürfte. Zunächst aber nimmt der Bericht über Jesus erstes Auftreten in Kapernaum unsere Aufmerksamkeit in Anspruch.

Mk 1.

21 Und sie gehen hinein nach Kapernaum. Und sogleich hielt er am Sabbat Lehrvortrag in der Schule. 22 Und sie erschraken über seine Lehre, denn er lehrte sie als einer, der Vollmacht hatte, und nicht wie die Schriftgelehrten. 23 Und sogleich war in ihrer Schule ein Mensch in unlauterem Geiste, der schrie 24 und sprach: was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazaret? Du bist gekommen, uns zu verderben! Ich weiss, wer du bist, der Heilige Gottes. 25 Und Jesus schalt ihn und sprach: Schweig! und fahre aus von ihm! 26 Und der unsaubere Geist zauste ihn und fuhr mit lautem Geschrei von ihm aus. 27 Und es staunten alle, so dass sie nun ebenfalls Fragen stellten: was ist das? Eine neue Lehre! In Vollmacht gebietet er auch den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm. 28 Und sein Ruf ging so-

Lk 4.

Und er ging hinab nach Kapernaum, einer Stadt Galiläas, und hielt ihnen Lehrvortrag am Sabbat, 32 und sie erschraken über seine Lehre, weil seine Rede eine Rede in Vollmacht war. 33 Und es war ein Mensch in der Schule, der hatte den Geist eines unreinen Dämons, der schrie mit lauter Stimme: 34 Lass doch! Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazaret? Du bist gekommen, uns zu verderben! Ich weiss, wer du bist, der Heilige Gottes. 35 Und Jesus schalt ihn und sprach: Schweig! und fahre aus von ihm! Und der Dämon warf ihn hin mitten unter sie und fuhr aus von ihm, ohne ihm etwas geschadet zu haben. 36 Und es kam ein Staunen über alle, und sie unterredeten sich miteinander und sprachen: was hat das zu bedeuten, dass

gleich überall hinaus in das ganze Umland von Galiläa.

er in Vollmacht und Kraft den unreinen Geistern gebietet, und sie fahren aus? 37 Und der Schall von ihm ging aus in jeden Ort der Umgegend.

Bei Markus liegt ein Doppelbericht vor, ein Bericht über Jesus neue Lehre und über die von Jesus vollbrachte Heilung eines Dämonischen. Markus sagt einerseits: 1. Jesus Lehre erschien anders als die der Schriftgelehrten, 2. ein Mensch in unlauterem Geiste erhob sich lärmend gegen Jesus und sein verderbliches Vorhaben, 3. Jesus wies ihn gebieterisch zurück mit dem Rufe „schweig!“, 4. alle staunten, 5. und sie begannen nun ihrerseits Fragen zu stellen, 6. und sie sagten: Was ist das? eine neue Lehre! Das Mitfragen, das Mitforschen und Mituntersuchen (συνζητεῖν) bedeutet die Teilnahme an der Disputation. In dem Berichte über die Disputation des Stephanus heisst es: „es traten einige von den Mitgliedern der Synagoge auf und disputierten mit Stephanus“ (Apg 6 9 ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς-συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ), und „er disputierte gegen die Hellenisten“ (9 29 συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς). Ebenso „und sie begannen mit ihm zu disputieren“ (Mk 8 11 καὶ ἤρξαντο συνζητεῖν αὐτῷ). An unserer Stelle ist das Wort absolut hingestellt, aber aus dem Zusammenhange ergibt sich ohne weiteres, wer der Gefragte und wer die Frager waren. Danach haben wir uns den Hergang in der Schule, in die Jesus mit den beiden Brüderpaaren eingetreten war, einfach so zu denken: die Pharisäer und Schriftgelehrten, die von Jerusalem nach Kapernaum gekommen waren, lassen die Auseinandersetzung mit Jesus durch einen von ihren Leuten beginnen, um dann selbst in die Disputation entscheidend einzugreifen und das Gefährliche der neuen Lehre festzustellen.

Anderseits enthält der Bericht bei Markus Angaben, die sich auf die Heilung eines Dämonischen beziehen. Statt des Menschen in unreinem Geiste schreit ein Dämon den Heiligen Gottes an, den er in Jesus erblickt. Von dieser Huldigung aus können die vorhergehenden Worte „du bist gekommen, uns zu verderben“ nachträglich eine Beziehung erhalten auf die Dämonen, in deren Namen der Krankheitsdämon den Heiligen Gottes anschreit, mit dem Zusatze: „ich weiss“ oder „wir wissen“ — die Handschriften lassen hier die Wahl —, „wer du bist“. Dem gebieterischen „Schweig!“ ist zweierlei hinzugefügt, erstens der neue Befehl „und fahre aus von ihm“, und zweitens der Krankheitsbericht, wonach einer von den Anwesenden in Krämpfe verfiel und brüllte, bis der Krankheitsdämon aus ihm herausfuhr. Alle Anwesenden staunen nun über die Vollmacht, mit der Jesus auch den unreinen Geistern gebietet. In dieser Weise ist also bei Markus beides, die Vollmacht der neuen Lehre und die Vollmacht auch über die unreinen Geister, zu einem Doppelberichte verbunden.

Der Verfasser des Lukasevangeliums stellt die Sache nicht so verwickelt dar. Er hebt zu Anfang hervor, dass der Mensch, der Jesus entgegentrat, den Geist eines unreinen Dämons gehabt habe. Das erste Wort, das hier der Kranke oder vielmehr der Dämon herausbringt, ist „Lass doch“ (4 34 ἔα). Bei Lukas ist es der widerspenstige Krankheitsdämon, der den Menschen mitten hinwirft, ohne ihm schaden zu können. Die Austreibung eines persönlichen Krankheitsdämons ist bei Lukas die Hauptsache. Lukas sagt nichts von dem Gegensatze der Vollmacht der Lehre des jungen Nazareners und der Schulweisheit der jüdischen Schriftgelehrten. Er sagt auch nichts davon, dass Jesus gewaltige Lehre den Eindruck von etwas ganz Neuem machte. Bei Markus treffen Freund und Feind in dem Ausdrucke der Bewunderung und des Widerspruches zu-

sammen mit dem einen Worte: eine neue Lehre! Bei Lukas verwandelt sich die Vollmacht der Lehre in die Vollmacht des Beherrschers der Krankheitsdämonen, und statt der Disputation folgt eine leise Unterhaltung der Anwesenden untereinander. Der Sieg über den Krankheitsdämon, nicht die neue Lehre, trägt den Namen Jesus von Nazaret hinaus in das ganze Umland. Einerseits sagt das auch Markus. Und so gelten beide, Markus und Lukas, ohne weiteres als unabhängige Zeugen eines und desselben glänzenden Heilungserfolges in der Schule zu Kapernaum[1].

Die synoptische Ueberlieferung und die Textkritik haben alles Mögliche versucht, um den Doppelbericht bei Markus und die Darstellung, die der Verfasser des Lukasevangeliums gibt, vollständig miteinander in Einklang zu bringen. Das Wörtchen ἔα, lass doch, das sonst nirgends im NT, ausser an dieser Stelle bei Lukas (4 34), vorkommt, steht bei Markus im Codex Bezae (D). Nach dieser Lesart der Cambridger Handschrift übersetzte Luther denn auch bei Markus (1 24): „Halt, was haben wir mit dir zu schaffen?“ Aus den folgenden Worten „du bist gekommen, uns zu verderben“ (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς) hat man einen Fragesatz gemacht: „bist du gekommen, uns zu verderben?“ Der Fragesatz soll den Leser vorbereiten auf die Huldigung des Dämons: „ich weiss (wir wissen), wer du bist: der Heilige Gottes[2].“ Beachtenswert ist die Einfügung des Begriffes der Vollmacht (ἐξουσία) mit Rücksicht auf den Heilungserfolg. Zu Anfang des Berichtes, bei Markus wie bei Lukas, bezeichnet das Wort die Gotteskraft der Lehre, die, im Gegensatz zur Buchweisheit der Pharisäer, durch ihre Neuheit auf die Zuhörer wirkte,

[1] Vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister S. 128ff.

[2] Ob in diesen Huldigungsworten die Einzahl oder die Mehrzahl (οἶδα oder οἴδαμέν σε, τίς εἶ) den Vorzug verdient, mag unentschieden bleiben.

alle ergreifend und überwältigend. Mit demselben Worte soll nun auch die wundertätige Heilkraft des Dämonenüberwinders bezeichnet werden. Anschliessend an die Worte: „Was ist das? eine neue Lehre!“, folgt jetzt: „in Vollmacht gebietet er auch den unreinen Geistern.“ Zweifelhaft ist hier, ob man die Angabe „in Vollmacht“ (Mk 1 27, κατ' ἐξουσίαν) mit dem folgenden „gebietet er auch den unreinen Geistern“ (καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει) oder mit dem vorhergehenden „eine neue Lehre“ (διδαχὴ καινή) zu dem Begriffe einer „neuen Lehre in Vollmacht“ zu verbinden hat, in ähnlichem Sinne wie bei Lukas (4 36) „was ist das für ein Wort, dass er in Vollmacht und Gewalt den unreinen Geistern gebietet“ (τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι). In beiden Fällen aber erhält das Wort „Vollmacht“ (ἐξουσία) hier eine ganz andere Bedeutung als zu Anfang, wo es ausschliesslich Jesus Lehrgewalt bezeichnet im Gegensatz zu der Schulweisheit der Schriftgelehrten (Mk 1 22). Es ist daher der Vorschlag gemacht worden, bei Markus die Worte „eine neue Lehre“ (1 27 διδαχὴ καινή) zu streichen, als einen erklärenden Zusatz zu 1 22, der an falscher Stelle in den Text geraten sei[1]. Vom Standpunkte des Lukas mit Recht! Bei Lukas hat an Stelle des Begriffes der neuen Lehre ein allgemeinerer Ausdruck Platz gefunden. Der Satz τίς ὁ λόγος οὗτος ὅτι κτλ. besagt: „was hat das zu bedeuten?“ Aber auch nach der Streichung des Hauptbegriffes der neuen Lehre würde in dem Berichte, vor „gebietet er den unreinen Geistern“ (1 27 τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει), bei Markus das verräterische „auch“ (καὶ) übrig bleiben, und am Anfang des Berichtes die einfache Bezeichnung (1 23) „ein Mensch in“ oder „von unreinem Geiste“ (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) statt des zwei-

[1] Vollgraff, De tribus locis interpolatis in Evang. sec. Marc., Mnemosyne 29 (1901), 159 ff.

deutigeren „ein Mensch, der den Geist eines unreinen Dämons hatte“ (ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου), worauf Lukas dann noch das bezeichnende Wörtchen ἔα, „lass doch“ folgen lässt, das auch Luther bei Markus für unentbehrlich hielt zum Verständnis des Krankheitsbefundes. So sehr überwog und überwiegt noch heute die Neigung, statt der Gotteskraft der neuen Lehre vielmehr die Wunderkraft der Dämonenaustreibung zu verherrlichen. Ist das die Meinung[1], dann wäre es nur folgerichtig, die Worte „eine neue Lehre“ zu streichen. Aber gerade dieser Begriff der neuen Lehre, einzig in seiner Art in den vier Evangelien[2], beweist, dass man das Markusevangelium nach seinem eigenen Werte beurteilen muss und nicht nach seiner Uebereinstimmung mit der Lukastradition.

Das Evangelium nach Markus veranschaulicht an dem Berichte aus Kapernaum in ergreifender Weise zwei religiöse Wahrheiten. Erstens, dass dem Worte des Herrn, wenn es als Ruf an den einzelnen ergeht, eine göttliche Kraft zur Bewirkung des Glaubensgehorsams innewohnt[3]. Der Ruf erging zuerst an die beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakob und Johannes. Sie waren auf der Stelle bereit, dem gebieterischen Rufe zu folgen. Die Aufforderung zündete wie der Blitz[4]. Zweitens schildert der Bericht den Gegensatz der Reinheit des Geistes oder des Herzens und der äusserlichen Reinheit nach dem jüdischen Gesetze. Jesus sah in der Schule, während er zu der Versammlung sprach, plötzlich einen Menschen sich gegenüber, der in unreinem Geiste befangen war, der sich rein wähnte vor dem Gesetze, und der doch unrein war in

---

[1] Vgl. A. Meyer, Theologischer Jahresbericht XX (1901), 1, 226.

[2] Nach der Ansicht von Meyer soll die Wendung ὁ λόγος οὗτος bei Lukas dasselbe ausdrücken wie διδαχὴ καινή.

[3] Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 362 (I², 339).

[4] Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 9.

seinem Innern. Der Mensch redete gegen Jesus, als wären er und andere seinesgleichen von dem Nazarener mit einem Angriffe bedroht worden. Es war ein Agent der Pharisäer, ein Mitglied der judaistischen Partei in der Gemeinde zu Kapernaum, die sich versammelt hatte, um Jesus und die jüdischen Schriftgelehrten zu hören. Ein Wort von Jesus, und der Schreier verstummte. Jetzt begannen die Pharisäer selbst mit Jesus zu disputieren. Aber sie mussten es selbst bestätigen, dass Jesus Lehre in der Tat anders war, als die der Schriftgelehrten, dass sie als etwas ganz Neues erschien. Die Religion der Herzensreinheit vor Gott gewann den Sieg über die äusserlichen Reinigkeitsgesetze der Pharisäer. Dieser Erfolg trug Jesus Namen sogleich hinaus in das ganze Umland von Galiläa.

Folgende drei Stücke scheinen also ursprünglich miteinander in Verbindung gestanden zu haben: 1. „Im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius kam Jesus von Nazaret herab nach der Stadt Kapernaum in Galiläa“ (Tertull. adv. Marc. IV, 7), 2. die Berufung der beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakob und Johannes am galiläischen See (Mk 1 16—20), 3. der Bericht über den Tag von Kapernaum. Erster Teil des Berichtes: Jesus in der Schule im Kampfe um die neue Lehre. Der Bericht lautet: „Und sie gehen hinein nach Kapernaum. Und sogleich hielt er an den Sabbaten Lehrvortrag in der Schule. Und sie erschraken über seine Lehre, denn er lehrte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. Und sogleich war in ihrer Schule ein Mensch in unlauterem Geiste, der schrie und sprach: was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazaret? du bist gekommen, uns zu verderben! Und Jesus schalt ihn und sprach: schweig! Und alle staunten, so dass sie nun auch Fragen stellten und sagten: was ist das? eine neue Lehre! Und sein Ruf ging sogleich überall hinaus in das ganze Umland von Galiläa“ (Mk 1 21—28).

Gegen den Zusammenhang dieser drei Stücke und gegen die klare, geschlossene Form des dritten Stückes dürfte kaum etwas einzuwenden sein.

Der Bericht fährt fort:

Mk 1.

29 Und alsbald gingen sie von der Schule weg in das Haus des Simon und Andreas mit Jakob und Johannes. 30 Simons Schwiegermutter aber lag krank, sie hatte Fieber, und alsbald sagten sie ihm von ihr. 31 Und er trat hinan, nahm ihre Hand und weckte sie auf. Und das Fieber verliess sie, und sie diente ihnen. 32 Am Abend aber, als die Sonne unterging, brachten sie zu ihm alle Leidenden und von einem Dämon Besessenen, 33 und die ganze Stadt hatte sich vor der Tür versammelt. 34 Und er heilte viele an mancherlei Krankheiten Leidende und trieb viele Dämonen aus und liess es nicht zu, dass die Dämonen sagten, dass sie ihn kannten.

35 Und des Morgens, als es noch ganz dunkel war, stand er auf und ging hinaus in eine einsame Gegend, und dort betete er. 36 Und

Lk 4.

38 Und er stand auf aus der Schule und begab sich in Simons Haus. Simons Schwiegermutter aber war von starkem Fieber ergriffen, und sie fragten ihn wegen ihrer. 39 Und er trat oben hin zu ihr und bedrohte das Fieber, und es verliess sie. Und sogleich stand sie auf und diente ihnen. 40 Als aber die Sonne unterging, brachten alle, die Kranke mit allerlei Leiden hatten, dieselben zu ihm, er aber legte jedem einzelnen von ihnen die Hände auf und heilte sie. 41 Es fuhren auch Dämonen von vielen aus, schrieen und sagten: Du bist der Sohn Gottes. Und er bedrohte sie und verbot ihnen, es zu sagen, dass sie wüssten, er sei der Christus.

42 Als es Tag geworden war, ging er hinaus in eine einsame Gegend, und die Massen suchten ihn auf und

Simon ging ihm nach und dessen Begleiter, 37 und sie fanden ihn und sagen zu ihm: alle suchen dich. 38 Und er sagt zu ihnen: wir wollen anderswohin ziehen, in die benachbarten Ortschaften, damit ich auch dort predige, denn dazu bin ich ausgegangen. 39 Und er ging predigend in ihre Schulen in ganz Galiläa und die Dämonen austreibend.

kamen an ihn heran und hielten ihn, damit er nicht von ihnen ginge. 43 Er aber sprach zu ihnen: Ich muss auch den andern Städten die frohe Botschaft vom Reiche Gottes bringen, denn dazu bin ich gesandt. 44 Und er predigte in den Schulen Galiläas.

Nach dem Kampfe um die Lehre tritt Jesus an ein Krankenbett. Er war von der Schule aus mit Jakob und Johannes in das Haus des Simon und Andreas gegangen. Die Schwiegermutter Simons lag am Fieber darnieder, und die beiden Brüder erzählten Jesus sogleich von ihr. Jesus trat hinzu in das hintere Gemach, fasste die Kranke bei der Hand und weckte sie; und das Fieber verliess sie, und sie bediente die Gäste. So schildert Markus die Genesung der Kranken. Anders Lukas. Er bezeichnet die Krankheit als ein starkes Fieber, das aber sogleich verging, als Jesus oben hintrat zu der Kranken und das Fieber bedrohte, ohne die Kranke zu berühren. Als dann am Abend alle Leidenden aus der Stadt zum Hause Simons gebracht wurden, heilte Jesus, wie Markus sagt, viele. Nach Lukas heilte er alle, die an allerlei Krankheit litten, durch Auflegen der Hände. Auffallend ist bei Markus, neben dem Ausdruck „alle Leidenden“ (1 32 πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας), der Zusatz „und die Dämonischen“ (καὶ τοὺς δαιμονιζομένους). Die erstere Angabe (πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας) ist so allgemein gefasst, dass der folgende Zusatz entbehrlich erscheint, zumal in einem Berichte, der so viel

in so wenig Worte zusammengedrängt enthält. Auch auf die Angabe, dass Jesus viele an mancherlei Krankheiten Leidende heilte (1 34 ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις) folgt ein gleicher Zusatz, betreffend die Austreibung vieler Dämonen (καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν), mit der Bemerkung, dass er verboten habe, davon zu sprechen, dass sie ihn kannten (καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια ὅτι ἤδεσαν αὐτόν). Der Bericht schliesst mit der Angabe, Jesus sei predigend in ihre Schulen in ganz Galiläa gezogen. Auch dieser Schlusssatz, „und er ging predigend in ihre Schulen in ganz Galiläa“ (1 39 καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν), hat einen Zusatz in demselben Sinne erhalten: „und die Dämonen austreibend“ (καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων). Die einzelnen Zusätze, namentlich der letzte, der ungeschickt nachhinkt, verraten sich selbst. Sie sind gemacht in der Absicht, den schlichten, in sich geschlossenen Bericht über den Tag von Kapernaum und seine Bedeutung für ganz Galiläa nach einer gewissen Richtung hin weiter auszuführen.

Ehe aber Markus seinen Bericht schliesst, zeigt er uns ein ergreifendes Bild, das den Ernst der Lage offenbart und uns eine Ahnung gibt von Jesus innerstem Wesen. Am nächsten Morgen, als Simon und Andreas, Jakob und Johannes zu ihm gingen, trafen sie ihn nicht mehr im Hause an. Sie gingen hinaus, ihn zu suchen, und kamen vor die Stadt, und hier fanden sie ihn betend in der Einsamkeit (κἀκεῖ προσεύχετο, wie Markus sagt). Im Hause seines treuen Simon hatte Jesus einige Stunden der Nacht zu kurzer Rast geweilt, aber vor Tagesanbruch war er hinausgegangen in den stillen Morgen zum Gebet. So fanden ihn die Freunde. Als sie zu ihm traten, war sein Entschluss bereits gefasst. Mit den Getreuen, die bei Lukas erst später auftreten, zieht er hinaus ins galiläische Land und verkündigt in den Schulen die Lehre, für die er von Nazaret

ausgegangen oder, wie Lukas sagt, ausgesandt war. Bei dem Evangelisten Markus allein vernimmt man noch den vollen Dreiklang des grossen Tages von Kapernaum: Jesus in der Schule kämpfend für die neue Lehre (1 21—28) — Jesus im Hause Simons vielen Kranken und Leidenden Hilfe oder Linderung bringend (1 29—34) — Jesus im Gebet allein mit Gott in der Frühe des neuen Tages, der nun für ganz Galiläa aufgehen sollte (1 35—39). In drei Szenen sich steigernd, gibt der Bericht ein lebendiges Bild von Jesus ganzer, einzigartiger Persönlichkeit.

Einige Nachklänge aus der Disputation in der Schule zu Kapernaum sind folgende vier Aussprüche: 1. Niemand näht einen ungewalkten Lappen auf ein altes Kleid, oder aber der Einsatz reisst von ihm ab, der neue vom alten, und es entsteht ein schlimmerer Riss (Mk 2 21). 2. Und niemand giesst neuen Wein in alte Schläuche, oder aber der Wein zerreisst die Schläuche, und der Wein verdirbt samt den Schläuchen. Nein, jungen Wein in neue Schläuche (2 22)! 3. Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen (2 27). 4. Ist es erlaubt, am Sabbat Recht oder Unrecht zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten (3 4)? Die ersten beiden Aussprüche sind angeknüpft an die Frage der Fasten. Der Erzähler geht davon aus, man wollte die Beobachtung gemacht haben, dass, während die Jünger des Johannes und die Pharisäer gerade einen Fasttag hielten, Jesus Jünger im Gegensatz dazu nicht fasteten. Mit Bezug hierauf wird nun weiter erzählt (2 18): Und sie kommen und sagen zu ihm: warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger aber nicht? Die Antwort, die Jesus auf diese Frage erteilt, besteht einmal in der Allegorie, dass die Freunde des Bräutigams nicht fasten könnten, solange der Bräutigam bei ihnen sei, dass sie aber fasten würden, wenn er ihnen entrückt werde, und dann in den

beiden Gleichnissen, die bei Markus mit den Worten schliessen: nein, jungen Wein in neue Schläuche (3 22)! Allegorie und Gleichnisse stehen aber beide mit der Frage der Fastentage in keinem näheren Zusammenhange. Die Allegorie ist der Ausdruck einer Todesahnung, die in den siegesfrohen Tagen von Kapernaum allzufrüh erscheint. Der Ausdruck ist so eigentümlich gewählt, dass man ihn geradezu als einen Hinweis auf den Fasttag der Kreuzigung auffassen muss. Der Bräutigam ist Christus, das Fasten die Trauer der Verwaisten. Wahrscheinlich ist also die Allegorie ein erst nach der Kreuzigung in späterer Zeit von der Kirche geprägtes Herrenwort. Die Gleichnisse von dem neuen Flicken und dem alten Kleide, dem jungen Weine und den alten Schläuchen aber haben ursprünglich wohl eine allgemeinere Bedeutung gehabt, weit über die rituelle Frage der Fasten hinaus, wie namentlich der lebhafte, kraftvolle Schlusssatz beweist, der allein bei Markus überliefert ist[1]. Das ist eines von den Kernworten des jungen Nazareners im Kampfe mit den Schriftgelehrten und Pharisäern selbst.

Dem dritten Ausspruche geht eine förmliche Erzählung voraus, dass Jesus am Sabbat durch die Kornfelder ging, und seine Jünger anfingen, sich mit Aehrenraufen einen Weg zu bahnen. Da sollen die Pharisäer zu ihm gesagt haben: siehe, wie sie am Sabbat tun, was man nicht tun darf (2 23 f.). Die Antwort, die Jesus auf diese Bemerkung erteilt, ist wieder eine doppelte. Zunächst beruft er sich auf David, der in den Tempel ging und von den Schaubroten ass und auch seinen Genossen davon zu essen gab, weil sie Mangel litten und Hunger hatten. Diese Antwort haben auch die beiden Nebenreferenten, Matthäus und Lukas. Markus allein überliefert den Sabbatspruch: „der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch

[1] Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum I², 342.

um des Sabbats willen“ (2 27). Damit zerbrach Jesus das Joch des Sabbatzwanges. Der vierte Ausspruch endlich betrifft gleichfalls das Sabbatgesetz. Die Erzählung, mit der er verbunden ist, beginnt: Und er kam wieder in eine Synagoge, und es war daselbst ein Mann mit einer geschwundenen Hand. Und sie lauerten ihm auf, ob er ihn am Sabbat heilte, um dann mit ihm zu rechten (3 1 f.). Jesus lässt ihn nun in die Mitte treten und wendet sich an sie mit der Frage: ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten (3 4a)? Unterlassung des Rechttuns zum Wohle anderer wird in Wahrheit ein Unrechttun. Pflichtverletzung kann niemals Sabbatpflicht werden. Gutes zu tun am Sabbat war also erlaubt. Die Pharisäer waren geschlagen. Markus allein berichtet den Erfolg: „sie aber schwiegen“ (3 4b οἱ δὲ ἐσιώπων). Und er fügt hinzu: und die Pharisäer gingen sogleich hinaus und fassten mit den Herodianern einen Beschluss wider ihn, ihn umzubringen (3 6). Die Pharisäer verliessen den Kampfplatz in der Schule und riefen die Staatsgewalt zu Hilfe gegen den Vertreter der neuen Lehre, der angeblich gekommen war, sie zu verderben.

Mit dieser ersten, viergliedrigen Spruchsammlung stehen in innerem Zusammenhange die tiefsinnigen Fragmente über Reinheit nach dem Gesetz und Herzensreinheit (Mk 7 6—13). Den rituellen Vorschriften über die Waschungen nach jüdischem Gesetz[1] stellt hier Jesus die Frage gegenüber, ob man Gottes Gebote zu halten habe oder die Ueberlieferungen der Menschen. Die Juden waren ihm ein Volk von Heuchlern, ihr Gottesdienst nur Lippendienst (7 6 f.). Die Schriftgelehrten und Pharisäer weist er zurecht: „ihr versteht es, Gottes Gebot zu beseitigen, um eure Ueberlieferung zu halten“ (7 9: καλῶς ἀθετεῖτε κτλ.). Er stellt die Frage des

[1] Vgl. Holtzmann, Handkommentar I, 1³, 141.

Korban, ob es wirklich ein Geschenk an Gott sei, wenn die Priester vom Sohne auch das Letzte, dessen seine Eltern bedurften, als „Zuwendung für den Tempel“ in Empfang nahmen (7 11). Die Sünde — heisst es weiter — hat ihren Grund in der Person des einzelnen, in seinen bösen Gedanken, nicht in den Dingen, die für unrein gelten. Nicht äussere Dinge sind es, die den Menschen verunreinigen, sondern das Böse an sich. So vertrat Jesus eine dem äusserlichen Gesetzeskultus widersprechende, freiere und zugleich unendlich tiefere sittliche Anschauung[1]. Das Redestück über Gesetzes- und Herzensreinheit (Mk 7 6—13) ist in Wahrheit ohne Ort und Zeit hier eingeschaltet und weiter ausgeführt worden[2]. Es ist eine ganze Reihe von Herrnsprüchen, verwebt in Einzelbilder, die uns einen Begriff gibt von dem, was an jenem grossen Tage im Geisterkampfe verhandelt wurde. Von Anfang an befanden sich die Pharisäer und Schriftgelehrten von Jerusalem dem jungen galiläischen Propheten gegenüber, der allein den Kampf gegen sie aufnahm, im Nachteile. Sie vermochten Jesus nicht stand zu halten in religiösen Fragen von prinzipieller Bedeutung. Das ist das Denkwürdige dieses Eröffnungstages, an dem eine gewaltige Bewegung in der Schule zu Kapernaum entstand, hervorgerufen durch das von der hergebrachten Schulmanier ganz abweichende, originale, machtvoll eindringende und seines Eindruckes nie verfehlende Wort des neuen Propheten Jesus von Nazaret[3]. In Kapernaum protestierte Jesus gegen den starren, lieblosen Gesetzesgeist des Judentums.

Das Ereignis, mit dem das Evangelium des Markus einsetzte, war Jesus Herabkunft von Nazaret nach Kapernaum. Diese Angabe gehört der Ueberlieferung an, die

[1] Vgl. Holtzmann a. a. O.

[2] Vgl. Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 56.

[3] So schildert H. Holtzmann, ein Bengelius redivivus, den Hauptmoment und den Helden des Tages von Kapernaum.

bei Lukas in den Worten „und er kam herab nach Kapernaum“ (4 31 καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας) noch erhalten ist. Da erinnert das „kam herab“ noch deutlich an die höhere Lage der Stadt Nazaret im Gebirge. Was bei Markus in der Einleitung steht (Mk 1 1—15), gehört nicht zu dem folgenden anschaulichen Berichte aus Kapernaum. Es ist eine kurzgefasste Uebersicht über die Hauptereignisse der Vorgeschichte zu Jesus Leben und Taten: das Auftreten des Johannes, der in der Wüste war (1 4—8), Jesus Taufe im Jordan (1 9—14), und die Versuchung (1 12 f.). Die Person des Johannes selbst und die Vorgänge bei der Versuchungsgeschichte setzt der Verfasser der Uebersicht bei seinen Lesern als bekannt voraus. Er will nur das Wichtigste zusammenfassen, um mit dem Thema zu schliessen (1 14 f.): „er kam nach Galiläa, verkündigend das Evangelium Gottes: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; ändert euren Sinn und glaubet an das Evangelium.“ Wo Jesus diese erste Predigt gehalten haben soll, wird nicht gesagt. Die Worte, die ihm hier in den Mund gelegt werden, sind zusammengestellt aus Briefen des Paulus[1]. Es ist die paulinische Forderung des Glaubens an die von Jerusalem nach Galiläa ergangene göttliche Heilsbotschaft, die der Verfasser der Einleitung dem geschichtlichen Berichte vorausgehen lässt. Statt dieser Predigt ohne Ort und Zeit können wir uns aus dem Evangelium des Markus und seinen zerstückelten Einzelszenen noch ein Bild machen von der Wirkung der Lehre von Kapernaum, die so ganz anders klang als die Schulweisheit der Schriftgelehrten, so neu und eigenartig, wie das Wort eines rechten Propheten, eines Lehrers von Gottes Gnaden, eines Menschen von angeborener religiöser Genialität[2].

[1] τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ: Rm 1 1 15 16 I Thss 2 2 8 f., πεπλήρωται ὁ καιρός: Gal 4 4, πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: Gal 3 26 I Tim 3 13.

[2] Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 363 (I², 340).

Bei dieser Gelegenheit wurde es Simon und Andreas, Jakob und Johannes klar, dass Jesus von Gott berufen war zur Verkündigung einer neuen Lehre. Die Gewissheit der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus erhielten diese ersten unter den Getreuen bei der Verklärung auf dem heiligen Berge, wo sie die Worte vernahmen: dies ist mein Sohn, der geliebte (Mk 9 7). Es sind die Worte, die später auf die Taufe im Jordan angewendet worden sind (Mt 3 17, Lk 3 22). Ist es aber der unmittelbaren göttlichen Eingebung zuzuschreiben, dass Jesus gleich von Anfang an gewaltigen Eindruck durch seine Lehre gemacht hat, bedurfte er nicht erst des Täufers Johannes, um mit göttlichem Geiste erfüllt zu werden[1], noch des Kampfes mit dem Versucher zu einer Kraftprobe auf die Wirkung der Taufe, so scheint zu Anfang des Markusevangeliums nichts weiter verloren gegangen zu sein, als vor den Worten: „und indem er hinschritt am galiläischen See“ (1 16 καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας) die Angabe der Zeit, wann Jesus an den See Genezaret kam, und des Ortes, woher er kam, um in den Schulen von Galiläa, vor allem in Kapernaum, die neue Lehre zu verkündigen.

In dem Berichte über die Berufung der beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakob und Johannes, die Jesus in die Stadt und in die Schule folgten, die ihn am andern Morgen in der Einsamkeit aufsuchten (Mk 1 36) und die ihn auf dem Zuge durch das Land Galiläa begleiteten, überliefert uns das Markusevangelium den geschichtlichen Beweis des Geistes und der Kraft. Von der Dämonenaustreibung dagegen sagt H. Holtzmann[2] mit Recht, die Sage habe „diesen Bestandteil unserer Evangelienüberlieferung mit

---

[1] Vgl. Usener, Das Weihnachtsfest S. 80—91.

[2] Handkommentar zum Neuen Testament I, 1^3, 51.

nur allzugrosser Vorliebe in Pflege genommen". Die mehr oder weniger gelungenen älteren und neueren Versuche, an dem Doppelberichte unseres Markustextes zu bessern, bestätigen nur den Eindruck, dass bei der Textgestaltung des Markusevangeliums die Lukastradition Einfluss gewonnen hat auf die alte, einfache Ueberlieferung von dem Siege der neuen Lehre in der Schule zu Kapernaum. Nicht ohne Grund wird Lukas in dem Briefe an die Kolosser als Arzt betitelt (Kol 4 14 ὁ ἰατρός, vgl. Euseb. hist. eccl. III, 4, 6).

2.

Die weltbewegende Kunde von Jesus erstem Auftreten in der Schule zu Kapernaum hat auch in den andern Evangelien deutliche Spuren hinterlassen. Wie Matthäus erzählt, ist Jesus nach der Heimkehr seiner Eltern aus Aegypten von Nazaret nach Kapernaum übergesiedelt (Mt 4 13). Seine öffentliche Wirksamkeit beginnt er mit der Berufung der beiden Brüderpaare (Mt 4 18—22, vgl. Mk 1 16—20). Von Kapernaum und den Vorgängen in der Schule dieser Stadt ist bei Matthäus nicht weiter die Rede. Im ganzen Lande Galiläa zieht Jesus lehrend, predigend und heilend umher, gefolgt von einer beständig wachsenden Menge Volks aus Galiläa, der Dekapolis, Judäa und von jenseits des Jordans (Mt 4 23—25). An diese Volksmenge ist die grosse Lehransprache gerichtet, die Jesus nach Matthäus gehalten hat, auf irgend einem Berge, inmitten der Jünger, die durch eine besondere Ansprache ausgezeichnet werden — er nennt sie das Licht der Welt —, und um sie her gelagert oder stehend die Masse der Laien.

Die Bergpredigt (Mt 5—7) handelt von dem Verhältnis des Christen zu Gott und zu den Brüdern[1]. Der inneren

[1] Dass dies der massgebende Gesichtspunkt der Bergpredigt, betont Heinrici, Die Bergpredigt (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments II) S. 11.

Anlage nach stimmt also die Bergpredigt überein mit der Apostellehre, einer altchristlichen Schrift, die uns erst seit zwei Jahrzehnten vollständig bekannt geworden ist[1]. In der Apostellehre ist der Gedanke und die Form der Seligpreisung gegeben, womit die Bergpredigt beginnt. Die Apostellehre sagt: selig, wer gibt dem Gebote entsprechend, denn er ist der Schuld ledig (Did 1 5 μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν). Die sogenannte goldene Regel (Mt 7 12) heisst in der Apostellehre der Weg des Lebens (Did 1 2), und dieses Bild der beiden Wege ist weiter ausgeführt in der Bergpredigt (7 13 f.). Den Schluss bildet hier wie dort das Gericht (Did 16: Mt 7 21—23). Auch sonst stimmt die Bergpredigt vielfach wörtlich mit der Apostellehre überein.

Mt 5 5: Did 3 7.
Mt 5 22—26: Did 15 3 (Friedfertigkeit).
Mt 5 23 24: Did 14 2 (Versöhnung).
Mt 5 26: Did 1 5 (Verträglichkeit).
Mt 5 33: Did 2 3 (Verbot des Meineids).
Mt 5 39 48: Did 1 4 (Vergeltung; Vollkommenheit).
Mt 5 40 41: Did 1 4 (Opferwilligkeit).
Mt 5 44 46 47: Did 1 3 (Feindesliebe).
Mt 6 5: Did 8 2 (rechte Art des Gebets).
Mt 6 9—13: Did 8 2 (das Vaterunser).
Mt 6 16: Did 8 1 (Fasten).
Mt 7 6: Did 9 5 (Wegwerfung des Heiligen).
Mt 7 12: Did 1 2 (die sog. „goldne Regel").
Mt 7 15: Did 16 3 (Lügenpropheten).

Die Rede über die Schätze auf Erden und im Himmel, über Gottesdienst und Mammonsdienst, über die Sorge um Nahrung und Kleidung statt um Gottes Reich und seine

[1] Vgl. Funk, Die apostolischen Väter S. 1 ff., P. Sabatier, La Didachè, Paris 1885, Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 182 ff.

Gerechtigkeit, mit dem Schlusse, dass es genug, wenn jeder Tag seine eigene Plage habe (6 19—34), das alles ist nur weitere Ausführung der Bitte um das tägliche Brot.

Wenn Jesus in der Bergpredigt seine Jünger das Licht der Welt genannt hat, so dürfte dieser Ausdruck entlehnt sein aus der Weisheit Salomos, wo es heisst „die Gerechten aber werden leuchten“ (Weish. Sal. 5 1 ἀναλάμψουσιν), und „die Fülle der Weisen ist das Heil der Welt“ (5 14 πλῆθος σοφῶν σωτηρία κόσμου). Weisheit ist Geist der Menschenliebe, sie ist sanftmütig, und die Weisen und Gerechten werden Gott schauen (Weish. Sal. 1 7 6 5 7 1: Mt 5 3 5)[1]. Beachtenswert sind in der Bergpredigt auch die Anklänge an Epiktet, den bekannten Philosophen der stoischen Schule in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr., von dem uns vier Bücher Diatriben (Essays) und ein Encheiridion, ein kurzgefasster Katechismus der Moral, überliefert sind. Epiktet war geboren in der syrischen Stadt Hierapolis, er lebte zur Zeit der Kaiser Nero und Domitian in Rom und wandte sich im Jahre 94 nach Nikopolis in Epirus, wo ihn Flavius Arrianus hörte, der den Inhalt seiner Vorträge niedergeschrieben hat. An Epiktet Ench. 12 24 erinnert Mt 7 7—11 6 25—34 5 29, an Arrian-Epiktet I, 9 19 Mt 7 3—5. Den Eid lässt Epiktet bedingungsweise zu, er sagt: „den Eid lehne ab, wenn es angeht, überhaupt, wenn nicht, nach den Umständen (Ench. 33 5 ὅρκον παραίτησαι· εἰ μὲν οἰόντε, εἰς ἅπαν, εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνόντων). Die Bergpredigt verbietet das Schwören überhaupt (5 33—37)[2], im Sinne der Essener.

Die Bergpredigt ist die christliche Weisheitslehre in Form einer Spruchsammlung, beruhend auf der Weisheit Salomos, der Apostellehre und dem Handbüchlein der

---

[1] An Weish. Sal. 12 18 erinnert die Doxologie Mt 6 13.

[2] Vgl. Heinrici a. a. O. S. 18, 33.

Moral des Stoikers Epiktet. Aus der Apostellehre stammt das Meiste. Diese kleine Schrift enthält noch manches, was in die Bergpredigt nicht mit aufgenommen ist, den Dank für die Gnadengaben des Glaubens, der Erkenntnis und der Unsterblichkeit, „ändert den Sinn“, „es vergehe diese Welt“, das ergreifende Maran atha, den Ausdruck des heiligsten Gefühles der Kraft und Gegenwart des Herrn. Das sind Kernworte, die die Apostellehre für alle Zeit zu einem Freibriefe der Kinder Gottes machen. Aber ein guter Gedanke war es, Leitsätze dieser allmählich aus dem kirchlichen Gebrauche ausgeschalteten Schrift als Jesus eigene Lehre darzustellen. Es war ein glücklicher Griff, die Apostellehre in das Bild von Jesus öffentlichem Wirken in Galiläa einzufügen und auf diese Weise lebendig zu erhalten. Den Schluss der Bergpredigt bildet die Schilderung des Eindruckes, den Jesus Worte auf die Zuhörer machten. Die Massen waren betroffen von seiner Lehre, weil er sie lehrte als einer, der Vollmacht hatte, und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Mt 7 28 f.). Diese Worte, die den Rahmen der Bergpredigt bilden, sind dieselben wie in dem Berichte des Markus über Jesus Auftreten in Kapernaum (Mt 1 22). An die Stelle der Disputation über die neue Lehre in der Schule zu Kapernaum setzt Matthäus in der Bergpredigt eine allgemeine Christenlehre, wie die Kirche sie eben brauchte.

Der Bischof Papias von Hierapolis, ein Landsmann und jüngerer Zeitgenosse Epiktets — er starb im Jahre 163 —, hat den syrischen Christengemeinden das Evangelium nach Matthäus besonders empfohlen. Markus, meinte er, habe als Schreiber des Petrus genau, aber nicht in gehöriger Ordnung, soweit er es im Gedächtnis hatte, niedergeschrieben, was der Christus gesagt oder getan. Denn er habe den Herrn nicht gehört, habe auch nicht ihn begleitet, sondern erst in späterer Zeit den Petrus, der seine

Lehrvorträge den praktischen Bedürfnissen angepasst habe, nicht in Form eines Systems von Herrnsprüchen. Und so habe denn Markus manches, soweit sein Gedächtnis reichte, ohne Fehler aufgezeichnet, denn er habe nur darauf Bedacht genommen, nichts von dem, was er gehört, auszulassen oder etwas daran zu fälschen[1]. Der Bischof bemängelt an den Erinnerungen des Markus gerade das, was andere für einen Vorzug halten dürften, dass er Geschichte bot statt eines Systems von Herrnworten. Aber Papias wusste sich zu helfen. Er erkundigte sich bei dem und jenem, die die Aelteren (πρεσβύτεροι) begleitet hatten, und fragte sie, was Andreas, was Petrus, oder was Philippus, Thomas, Jakob, Johannes, Matthäus oder ein anderer von den Schülern des Herrn gesagt hätten, und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagten. Denn von dem, was aus den Büchern stammte, versprach er sich weniger Nutzen als von dem, was man lebendiger und beständiger Rede entnahm[2]. Der Bischof begünstigte statt der festen, geschichtlichen Ueberlieferung die freie mündliche Mitteilung von Herrnworten, die Matthäus in der Bergpredigt, dem Kerne des ersten Evangeliums, zu

[1] καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Vgl. Funk a. a. O. S. 129.

[2] Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Vgl. Funk S. 127.

einem System (σύνταξις κυριακῶν λογίων) vereinigt hat. Was Papias sagt, bestätigt die Bergpredigt: die Prägung von Herrnworten ist längere Zeit noch im Flusse geblieben, und das Prägungsrecht wurde mit einer gewissen Freiheit gebraucht, die selbst ein Bischof guthiess [1].

Der Evangelist Johannes nennt noch die Stadt, in die Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern hinabgezogen sei, um daselbst kurze Zeit zu verweilen (Joh 2 12). Statt Jesus Predigt und Disputation über die neue Lehre in der Schule zu Kapernaum setzt Johannes als Anfang des öffentlichen Wirkens zwei sinnbildliche Handlungen, bei denen Jesus als Spender himmlischer Gaben erscheint. Die erste ist die Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa (2 1—12), die andere die Reinigung des Tempels (2 13—21). Anknüpfend an das in der Disputation gebrauchte Bild vom neuen Wein und den alten Schläuchen (Mk 2 22), schildert Johannes in dem Gleichnis vom Wasser und Wein das fade Scheinwesen des Judentums im Gegensatz zu dem Freuden- und Kraftgeiste des Evangeliums. Das zweite Bild bei Johannes, die Reinigung des Tempels, bedeutet die Verurteilung des jüdischen Kultus. Unbekümmert um den geschichtlichen Verlauf, Anfang und Ende verknüpfend, stellt Johannes dem Judentum das Christentum, dem Gesetze der Hierarchen die Gnade und die Wahrheit der göttlichen Liebe gegenüber. Der Verfasser des Johannesevangeliums ist der Alexandriner Apollos oder sonst ein Mitglied der Johannesschule in Ephesus [2].

[1] In der Erzählung der Vorgeschichte zeigt sich bei Matthäus eine auffallende Freiheit in der Art, wie die Huldigungsfahrt des asiatischen Königs Tiridates nach Rom zum Kaiser Nero (66 n. Chr.) benutzt worden ist für die Schilderung des Zuges der drei Könige aus dem Morgenlande nach Betlehem. Vgl. Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft III (1902), 1 ff.

[2] Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 701 ff. (II², 348 ff.).

„Geist ist Gott“ — so lautet das Eingangswort dieses Evangeliums (4 24: πνεῦμα ὁ θεός). Das war auch die Perle, die Jesus in Kapernaum allem Volke bot. So frei Johannes mit dem geschichtlichen Stoffe von Anfang an schaltet, er steht doch in lebendiger Auffassung Jesus selbst, auch im einzelnen, noch näher, als man vielfach annimmt. Die Frage der Anbetung Gottes auf dem Berge Garizim oder Zion oder auf dem Tabor und die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit ist der volle, herrliche Nachklang der neuen Lehre aus der Schule von Kapernaum. Das ist der geschichtliche Hintergrund des Gespräches Jesus mit der Samariterin (4 1—30). Das sechste Kapitel des Johannesevangeliums ist die älteste Lektion, Katechese und Predigt zur Feier des christlichen Liebesmahles, das bei Johannes nach Kapernaum verlegt und ähnlich aufgefasst ist wie die Eucharistie in der Apostellehre (Did 9 u. 10).

Das Evangelium nach Lukas beginnt mit einer ausführlichen Vorgeschichte. Lukas versetzt den Leser nach Jerusalem und erzählt zunächst die Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers und seine Abkunft aus rein levitischem Geschlechte, denn er war ein Sohn des Priesters Zacharias und der Elisabeth (Gott ist Schwur), einer Frau aus dem Geschlechte Aarons. Dann folgt die sogenannte Kindheitsgeschichte Jesu, seine Geburt in der judäischen Stadt Betlehem, die Beschneidung nach dem Gesetze, die Darstellung im Tempel und der Besuch des zwölfjährigen Jesus im Lehrhause der Leviten. Zur Vorgeschichte gehört auch noch Jesus Taufe im Jordan und die Versuchung, die Probe auf die Wirkung der Taufe. Die Person Johannes des Täufers dient zur Veranschaulichung des Taufsymbols. Die Täuferrolle des Johannes ist ungeschichtlich[1]. Von Jesus Taufe weiss Paulus, vom Priesteradel

[1] Vgl. Usener, Das Weihnachtsfest S. 53 ff., 80—91, 153.

des Johannes weiss Josephus nichts. Die Erzählung von Jesus Versuchung in der Wüste, auf einem hohen Berge, und zuletzt auf der Zinne des Tempels in Jerusalem, ist eine Allegorie. Der Grundgedanke ist die alte Lehre von den beiden Wegen, die sich schon bei Hesiod und bei Jeremia findet. In der christlichen Litteratur ist der Gedanke am bestimmtesten ausgeprägt in der Apostellehre, wo die christliche Ethik zusammengefasst wird in dem Bilde der beiden Wege des Lebens und des Todes (Did 1 1), und in der Bergpredigt in dem Bilde des breiten und des schmalen Weges und der weiten und engen Pforte (Mt 5 13). Die Vorstellungen, die der Verfasser des Lukasevangeliums für seine Allegorie benutzte, waren gegeben in der Erzählung von Herakles am Scheidewege und in der Schilderung zu Anfang des spätjüdischen Buches Hiob. Die dritte und letzte Versuchung, auf der Zinne des Tempels zu Jerusalem, erinnert an den Magier Simon, der in Rom den Flug durch die Luft wagte und dabei umkam[1]. Mit dem Siege über den Versucher endet die Vorgeschichte.

Von der Zinne des Tempels in Jerusalem führt die Erzählung nach Galiläa. Zuerst tritt hier Jesus auf in der Synagoge in Nazaret. Er rollt das Buch des Jesaia auf, verliest die Verkündigung des angenehmen Jahres des Herrn, rollt das Buch wieder zu und gibt es dem Diener. Dann kommt er auf das zu sprechen, was in Kapernaum geschehen sei, und gibt dazu die Erklärung, kein Prophet sei willkommen in seiner Vaterstadt, und auch Elia und Elisa hätten Heilwunder nur getan im Lande Sidon und in Syrien. Die Folge ist, dass alle, die das hören in der Synagoge, ergrimmten und Jesus umbringen wollten. Er

[1] Die Versuchung auf hohem Berge ist persisches Legendenmotiv; vgl. Polybios ed. Hultsch, Frgm. 90, ed. Dindorf, Frgm. 49, und Willrich, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. IV (1903) 349 f.

aber schreitet mitten durch sie hin und geht hinweg von Nazaret nach Kapernaum (Lk 4 16—30, 31—37). Bei dem Namen Kapernaum also lenkt der Erzähler in das Fahrwasser des Geschichtschreibers ein, doch nicht ohne mehrmals anzustossen. Nach der Herabkunft von der Zinne des Tempels lässt er bereits den Ruf von Jesus ausgehen in das ganze Umland, noch ehe Jesus etwas getan, was ihn hätte berühmt machen können (Lk 4 15). Und in Nazaret legt Jesus seinen Mitbürgern die Worte in den Mund: „Arzt, heile dich selber! Was wir gehört haben, dass in Kapernaum geschehen sei, tue auch hier so in deiner Vaterstadt.“ Diesen Einwand macht sich Jesus selbst, ehe er nach Kapernaum kommt (Lk 4 23).

Auf die Huldigung der Dämonen in der Schule zu Kapernaum lässt Lukas die Huldigung des Simon Petrus folgen. Am See Genezaret steht Jesus, der von Kapernaum am See Genezaret aus das ganze Land Galiläa durchzieht, und befiehlt Simon, zum Fischen auf den See hinauszufahren. Simon, der die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen hat, wirft auf das Wort des Herrn die Netze aus und tut einen grossen Fang. Da spricht er zu Jesus: gehe hinweg von mir: ich bin ein sündiger Mensch, Herr! Und Staunen ergreift auch Jakob und Johannes. Jesus aber spricht zu Simon: Fürchte dich nicht, von jetzt an sollst du Menschenfischer sein. Und sie brachten die Schiffe ans Land und verliessen alles und folgten ihm (Lk 5 1—11). Simons Bruder, Andreas, wird in der Erzählung übergangen. Die andern beiden Brüder, Jakob und Johannes, werden als Nebenpersonen erwähnt. Simon Petrus allein, der Sünder, der dem Herrn gehuldigt, wird zum Menschenfischer gemacht. Doch hat der Kodex Bezae (D) noch die Mehrzahl in der Anrede an Simon und an Jakob und Johannes: „Hierher, und werdet nicht Fischfänger, denn ich werde euch zu Menschenfischern machen“

(δεῦτε, καὶ μὴ γίνεσθε ἁλιεῖς ἰχθύων, ποιήσω γὰρ ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων). Zu dieser Anrede passt auch die folgende Angabe: und sie brachten die Schiffe ans Land, verliessen alles, und folgten ihm nach (Lk 5 10). Bei Markus ist Simon Petrus der erste der vier Gleichgesinnten, die Jesus zu sich berief (vgl. Mk 4 11), bei Lukas ist er ein durch ein Wunder erschreckter Sünder. Das ist der Unterschied dogmatischer und geschichtlicher Darstellung.

An die beiden Huldigungsszenen schliessen sich bei Lukas eine Reihe Einzelbilder an zur Veranschaulichung prinzipieller religiöser Gedanken, wie sie vermutlich bei der Disputation in der Schule zu Kapernaum zuerst ausgesprochen und vertreten worden sind. Statt der neuen Lehre aber, die Jesus in Kapernaum verkündigte, bietet Lukas eine Rede, die Jesus nach der Wahl der Apostel, von dem Berge herabkommend, an die Zwölf und an das Volk gehalten habe. Es ist die Bergpredigt des Matthäus in verkürzter Form und mit einem eigentümlichen sozialen Zuge. Sie beginnt mit einer Seligpreisung der Armen und Hungernden, der Weinenden und der um ihres Christennamens willen Verfolgten, und mit einem vierfachen Wehe über die Reichen und Satten, die Lachenden und denen alle Welt schöne Worte sagt (Lk 5 12). Es geht ein sozialer Zug durch das Lukasevangelium. Bezeichnend sind namentlich die Worte, die Jesus nach der Ausweisung aus einem Samariterdorfe spricht: „die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber der Sohn des Menschen hat nicht, da er sein Haupt hinlege[1].“ Die Verweigerung der Herberge in einem Samariterdorfe bildet bei Lukas

[1] Lk 9 57f.: καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι, ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

den Anfang des zweiten Teiles seiner Geschichtsdarstellung, wie die Ausstossung aus Nazaret den Anfang des ersten Teiles (4 16—30). Die Klage des zum zweiten Male ausgewiesenen Freundes und Vertreters der Armen und Unterdrückten — eine Antwort, die Jesus einem Unbekannten gibt, der sich bereit erklärt, ihm zu folgen, wo er hingehe — erinnert zum Teil wörtlich an die Rede des berühmten römischen Staatsmannes, Tiberius Sempronius Gracchus, über die Armen in Italien: „die Tiere, die Italien bewohnen, haben eine Grube, und jedes hat ein Lager und einen Unterschlupf, die aber, die für Italien kämpfen und ihr Leben lassen, haben an Luft und Licht, weiter aber auch an nichts teil; heimatlos und unstät irren sie umher mit Weib und Kind[1].“

Bei Matthäus schliesst die Bergpredigt und bei Lukas die Predigt auf ebenem Felde (Lk 6 17) mit einem Vergleiche des folgsamen und des unfolgsamen Hörers des Wortes mit einem klugen Menschen, der sein Haus auf Fels, und einem andern, törichten, der auf Sand gebaut hat (Mt 7 24—27, Lk 6 47—49). Dasselbe Bild hat auch schon Phokylides: „eine Stadt, auf Fels gebaut, klein, aber in guter Verfassung, ist stärker als ein törichtes Ninive[2].“

Ausser der Bergpredigt hat bei Lukas dem Anschein nach vor allem die Rede, die Jesus in der Synagoge in Nazaret hält, programmatische Bedeutung (Lk 4 18—27). Es ist eine antijudaistische Eröffnungsrede. Aber den Juden, wenn

---

[1] Plutarch. Tib. Gracch. 9 4: τὰ μὲν θηρία τὰ τὴν Ἰταλίαν νεμόμενα καὶ φωλεὸν ἔχει καὶ κοιτεῖον ἔστιν ἑκάστῳ καὶ κατάδυσις, τοῖς δ’ ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις καὶ ἀποθνήσκουσιν ἀέρος καὶ φωτός, ἄλλου δ’ οὐδενός μέτεστιν, ἀλλ’ ἄοικοι καὶ ἀνίδρυτοι μετὰ τέκνων πλανῶνται καὶ γυναικῶν.

[2] Ueber Phokylides und seine Bedeutung für das AT und die christliche Litteratur vgl. meine Schrift: Samaria und seine Propheten Kap. II.

sie damals wirklich schon in Jesus Geburtsstadt die Mehrheit in der Gemeinde hatten, würde die Verweigerung einer Wundertat wenig Eindruck gemacht haben. In Kapernaum nennt Jesus sie geradeheraus Heuchler (Mk 7 6 ὑποκριταί). Ebenso der Verfasser der Apostellehre (Did 8 1 2).

Aus Markus (1 28) hat Lukas die Angabe, dass Jesus Ruf sich in das ganze Umland verbreitet habe (Lk 4 15). Am deutlichsten ist der Einfluss der Markusüberlieferung bei Lukas in dem vorzeitigen Hinweise in Nazaret auf das, was in Kapernaum geschehen sei (Lk 4 23). Der geschichtliche Vorgang der Berufung der beiden Brüderpaare am See Genezaret, den Markus berichtet, ist bei Lukas verlegt in die Zeit nach dem grossen Tage von Kapernaum. Lukas hat den Bericht ausgemalt zu der Allegorie von dem wunderbaren Fischzuge des Petrus und der Bekehrung der Juden und der Heiden. Der reiche Fischfang des Petrus ist das typische Bild der Weltmission des Christentums geworden[1].

3.

Es ist wohl nicht überflüssig, unsere vier Evangelien einmal näher auf die Darstellung zu vergleichen, die sie von Jesus zu Beginn seines öffentlichen Wirkens geben. Bei Markus ist Kapernaum der Schauplatz des Kampfes, den Jesus, begleitet von seinen Getreuen, gegen die Schriftgelehrten von Jerusalem unternahm. Kapernaum war die Heimat der beiden Brüderpaare, die sich auf Jesus Ruf freudig ihm anschlossen. Kapernaum ist seine Stadt (Mt 9 1). Die kühne Tat, die Jesus Namen sogleich hinaustrug in das ganze Umland von Galiläa, war die Verkündigung einer neuen Lehre, die, anders als die der

[1] Daher der annulus piscatoris am Finger des Nachfolgers des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle. Vgl. überhaupt hierzu die Ausführungen von Holtzmann, Handkommentar zu Lk 5 1—11.

Schriftgelehrten, vor allem Liebe zu Gott und den Menschen, Reinheit des Herzens forderte, anstatt der Reinheit nach dem jüdischen Gesetze. In Kapernaum hat Jesus offenbar weit schärfer gegen das Judentum gesprochen, als ihn Lukas in Nazaret sprechen lässt. Das eine Wort Korban mag einen ähnlichen Sturm hervorgerufen haben, wie das Wort Ablass im Zeitalter der Reformation. Denn der Stadt Kapernaum und dem ganzen Lande drohte die Herrschaft des jüdischen Gesetzes. Die Gefahr der Judaisierung war die geschichtliche Veranlassung zu dem Gange nach Kapernaum und zu der Disputation in der Schule dieser Stadt. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang der Ueberlieferung bei Markus ganz von selbst. Das Erscheinen der Pharisäer in der Stadt rief den Widerstand hervor. Man sah die Gefahr und schaute nach Hilfe aus. Und der Helfer kam, er war da, wie vom Himmel herabgesandt. Mit dieser Ueberlieferung berührt sich das Johannesevangelium in der Vorstellung von dem Abgesandten Gottes zur Bekämpfung des Judentums. Neben dem geistvollen Buche des Johannes, das von Samarien und Kapernaum noch Kunde gibt, und das namentlich in der Auffassung des Abendmahles noch dem galiläischen Christentum nahe kommt, steht der schlichte Matthäus, der die Verbreitung des Christentums von Galiläa aus nach Syrien und nach der Dekapolis bezeugt (Mt 4 25) und dessen Kyriaka Logia vieles Wertvolle aus der ältesten christlichen Litteratur lebendig erhalten haben, eine bessere Kost für die Christenschulen, als die Schriften eines Lukian oder Jamblichos[1]. Lukas verlegt den Schauplatz der wunderbaren Entstehung des Christentums von Galiläa nach Jerusalem. Von der Zinne des Tempels, des Zentralheiligtumes, herabsteigend, geht Jesus, der Gottessohn, der empfangen ist vom heiligen

[1] Vgl. über diese Geister Mommsen, Röm. Gesch. V², 459 ff.

Geist und geboren von der Jungfrau Maria, allein nach Nazaret, um zu predigen von dem angenehmen Jahre des Herrn, und weiter nach Kapernaum und an den See Genezaret, wo ihm die bösen Geister und die ersten seiner galiläischen Jünger, beide in Furcht vor seiner Gottheit, huldigen. Das Lukasevangelium hat eine ausgesprochene Tendenz. Der Verfasser will das Wunder der Geburt des Gottessohnes, der vom Stamme Davids ist, veranschaulichen im Anschluss an die Lehre des Paulus (Rm 1 3 4, Gal 4 4). Er hat Jesus innerlich und äusserlich von allem getrennt, was zum geschichtlichen Verständnis seines Wesens gehört, hat ihn herausgehoben aus dem Leben seines Volkes, aus seinem Geburtslande und seiner Umgebung, und hat ihn in eine neue Heimat, in das himmlische Jerusalem, versetzt, um ihn von hier in Kraft des Geistes zurückkehren zu lassen nach Galiläa, zur Predigt in einer jüdischen Gemeinde und zur Bekämpfung unzähliger Dämonen in den Städten und Schulen des Landes. Die Verkündigung der neuen Lehre (καινὴ διδαχή) ist bei Lukas dem Paulus übertragen, der in Athen in der Synagoge zu den Juden, auf dem Markte zum Volke redet, mit Stoikern und Epikureern disputiert und auf dem Areopag von dem unbekannten Gotte predigt (Apg 17 16–34).

Bei Markus haben wir das galiläische, bei Matthäus das syrische, bei Johannes das ephesinische Evangelium. Das Lukasevangelium, seine Widmung an den grossmächtigen Theophilus und sein Einfluss auf die Evangelienredaktion, weist auf Rom. Das echte Markusevangelium, das in dem Briefe des Paulus (II Kor 8 18) ohne den Namen des Verfassers erwähnt wird, und das dem Bischof Papias noch in seiner ursprünglichen Gestalt vorlag, hatte den Charakter der Geschichtlichkeit. Aus ihm weht noch ein kräftiger Hauch von dem Geiste des jungen Propheten von Nazaret, des Helden der neuen Lehre, der aus dem Berg-

städtchen Nazaret in der Stunde der Gefahr herabkam nach Kapernaum, des Sieges gewiss im Kampfe gegen die Hierarchen von Jerusalem. So war einst auch Jeremia aus dem hochgelegenen Anatot herabgekommen nach Jerusalem, zum Kampfe gegen die Priester und Propheten, gegen den König, die Vornehmen und das ganze Volk. Die Nachklänge der Disputation in der Schule zu Kapernaum, im Markusevangelium auf verschiedene Kapitel verteilt, sind unvergängliche Grundwahrheiten der christlichen Religion. Das Doppelgleichnis von dem neuen Lappen auf altem Kleide und neuem Wein in alten Schläuchen mit dem Schlussrufe „Nein, neuen Wein in neue Schläuche!“ gehört zum „Echtesten des Echten“, was uns von Jesus überliefert ist, trotzdem es nicht in allen vier Evangelien gleichmässig und nicht in dem Zusammenhange überliefert ist, in den es gehört. Die neue Lehre stammt von Jesus selbst, nicht von Paulus, ihre Bekenner heissen Christen, nicht Pauliner, und sie sind es seit dem Tage von Kapernaum. Die Kirche hat aber frühzeitig die Lukastradition adoptiert[1], und die Spuren des Einflusses dieser litterarischen Tradition zeigen sich von Anfang an im Texte des zweiten, in Wirklichkeit ersten Evangeliums. Jene Herrnworte aus der Disputation zu Kapernaum, die in unserem Texte an verschiedene einzelne Stellen versprengt erscheinen, sind erratische Blöcke auf dem dogmatischen Felde des Markusevangeliums[2]. Das erste Stück dieses dogmatischen Feldes ist die Einleitung, Mk 1 1–15, das letzte der als unecht erkannte Schluss 16 9–20[a]. Die geschichtliche Darstellung hat ihren Ausgangspunkt in Kapernaum. Jesus göttliche Natur bleibt ein Geheimnis, trotz

[1] Vgl. Wernle, Die synoptische Frage.

[2] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, gebraucht dieses Bild, das hier in Wernles Sinne angewendet ist.

der Veranschaulichung ihres Werdens, die Lukas, der „Maler", in seiner Vorgeschichte anstrebt[1].

Die Herabkunft Jesus von seiner Heimatstadt Nazaret hatte einen geschichtlichen Grund und einen natürlichen Anlass, nach dem der Römer Tertullian aber nicht gefragt hat. Das plötzliche Hervortreten war ihm unbegreiflich — er hätte ebensogut annehmen können, Jesus sei in Kapernaum vom Himmel gefallen. In diesem Sinne redet er spöttisch von einem descensus de caelo statim ad synagogam[2]. Ohne es zu wollen, ist Tertullian ein geschichtlicher Zeuge von dem Fortleben des echten Markusevangeliums in der grossen markionitischen Kirchengemeinschaft, nach den Erinnerungen des Johannes Markus aus Jerusalem, eines Freundes des Simon Petrus aus Kapernaum[3]. Darum berief sich Markion gegen Papias auf das feste, geschriebene Wort, und wehrte mündlicher Ueberlieferung und allegorischer Deutung[4]. Tertullian streitet für Lukas.

[1] Vgl. Usener, Geburt und Kindheit Christi, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft II (1903), 1 ff. Usener ist hier (S. 15) von seiner ursprünglichen Auffassung abgewichen, er hält nun doch die Ueberlieferung der Vorgeschichte, namentlich in Bezug auf die Jordantaufe, für geschichtlich.

[2] Tertull. adv. Marc. IV, 7 de caelo statim ad synagogam? ut dici solet ad quod venimus. Hoc age, Marcion, aufer etiam illud de evangelio (Mt 15 24) Non sum missus nisi ad oves perditas domus Israel . . . et tamen quomodo in synagogam potuit admitti tam repentinus, tam ignotus, cuius nemo adhuc certus de tribu, de populo, de domo? . . . Stupebant autem omnes ad doctrinam eius; plane, quoniam, inquit, in potestate erat sermo eius (Lk 4 32), non quoniam adversus legem et prophetas docebat . . . alioqui non stuperent, sed horrerent nec mirarentur, sed statim aversarentur destructorem legis et prophetarum.

[3] Vgl. Apg 12 12.

[4] Vgl. Usener, Das Weihnachtsfest S. 87 f. Ein Ausgleich erfolgte erst zweihundert Jahre später mit der Einführung des Weihnachtsfestes, das als Geburts- und Tauffest zugleich in Rom zum ersten Male gefeiert wurde im Jahre 354 (Usener S. 274).

Die drei synoptischen Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas beginnen, anknüpfend an gewisse Stellen im AT, mit der Verkündigung und der Geburt des Messias, des Sohnes der Jungfrau Maria, der neuen Himmelskönigin. Die jüngere, synoptische Vorgeschichte hat zum Zwecke die Verherrlichung des aus Jerusalem und Betlehem, aus dem Schosse des Judentumes, aufgehenden messianischen Heils. In dieser mystischen, synkretistischen Geburtsgeschichte suchte man das Unerforschliche, das Werden des göttlichen Geheimnisses und seine wunderbare Macht auf Erden, in Worten bildlich darzustellen. Das Markusevangelium, das in den Markionitengemeinden noch jahrhundertelang erhalten geblieben ist, setzte als Anfang die Tat: das Aufblitzen des Weltlichtes im Kampfe um die Weltlehre in der Schule zu Kapernaum. Daran glaubte Markion! Hier ist der geschichtliche Ausgangspunkt von Jesus öffentlicher Wirksamkeit — im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius (29 n. Chr. Geb.) Auf diesen Anfang der Bewegung in Galiläa, nicht in Judäa, weisen übereinstimmend unsere sämtlichen vier Kirchenevangelien hin. Das Markusevangelium aber gibt, obgleich entstellt, noch Zeugnis von der allgemeinen, weltgeschichtlichen Bedeutung des Tages von Kapernaum.

In Tel-Hum stehen noch heute die Ruinen des Bethauses, der προσευχή, wie das Heiligtum der Stadtgemeinde zu Ehren des Höchsten (Ὕψιστος) in griechischer Sprache genannt wurde. Die Ruinen von Tel-Hum sind — trotz Tertullian — ein geschichtliches Denkmal, einzig in seiner Art. Das Bethaus zu Kapernaum am See Genezaret in Galiläa ist die Geburtsstätte der neuen Lehre des Christentums.

Mk 1.	Lk.
⟨Ev. Marcion.: Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος	3 1.
κατῆλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲθ εἰς Καφαρναούμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας⟩.	4 31.
16 καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν, τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος, ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ· ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς. 17 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων. 18 καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. 19 καὶ προβὰς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον, τὸν τοῦ Ζεβεδαίου, καὶ Ἰωάννην, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα. 20 καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς· καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.	5 1—11.
21 καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν. 22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ	4 31 καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν. 32 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. 33 καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄν-

γραμματεῖς. 23 καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν λέγων· 24 τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. 25 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. 26 καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ. 27 καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς λέγοντας· τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινή. κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ. 28 καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

---

21 [τοῖς σάββασιν]? 24 ἔα, τί ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἴδαμέν σε 27 συνζητεῖν πρὸς ἀλλήλους διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν.

θρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· 34 ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. 35 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ. καὶ ῥῖψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ, μηδὲν βλάψαν αὐτόν. 36 καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται; 37 καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

JESUS
IM GLAUBEN DES URCHRISTENTUMS

JESUS

IM GLAUBEN DES URCHRISTENTUMS

VON

JOHANNES WEISS
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HEIDELBERG

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1910

Alle Rechte, einschließlich des Uebersetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Seinem verehrten Freunde und Kollegen

Wilhelm Herrmann

in Dankbarkeit und Treue gewidmet.

Die folgenden Blätter enthalten einen Vortrag, den ich am 22. 3. 1909 auf der XIII. Christlichen Studenten-Konferenz in Aarau gehalten habe; er ist in den Verhandlungen dieser Konferenz (Bern, Francke) erschienen. Auf Freundeswunsch will ich ihn einem weitern Kreise zugänglich machen. Ich bemerke, daß er ohne Rücksicht auf das inzwischen brennend gewordene Thema der »Geschichtlichkeit Jesu« verfaßt ist.

Heidelberg, 10. März 1910.

Johannes Weiss.

Die Aufgabe, die mein Thema mir stellt, ist nicht, die Entstehung der Christus-*Lehre* im Urchristentum zu schildern; nicht die ältesten Bekenntnisformeln und Lehrbegriffe sind der Gegenstand dieser Darstellung[1]. Ich möchte zu zeigen versuchen, welche Stellung Jesus in der *Religion* der ältesten Christen eingenommen hat, wie ihr inneres Leben sich zu ihm verhalten und was sie an dem Glauben an ihn für ihre praktische Lebensaufgabe gehabt haben. Die Formeln und Würdenamen, Titel und Begriffe, in denen sie das lehrhaft ausgedrückt haben, um sich selber klar zu werden und andern gegenüber Zeugnis abzulegen, sind gewissermaßen nur die Exponenten dieser ihrer praktischen Herzensstellung zu ihm. Wir aber, die wir nach einer Antwort auf die Frage suchen, ob auch wir ein ähnliches Glaubensverhältnis zu Jesus haben können, wie jene Väter unserer Kirche, wir sollten, statt uns um die Formeln zu streiten, lieber die *Religion* studieren, aus der sie hervorgewachsen sind, als ein vielfach nur sehr unvollkommener Ausdruck für das, was die Herzen bewegte.

[1] Dies habe ich behandelt in dem religionsgeschichtlichen Volksbuch I, 18/19 *Christus.* Die Anfänge des Dogmas 1909.

Man wird ja nun von vornherein sagen müssen, es habe ebensoviel verschiedene Arten des Verhältnisses zu Jesus gegeben, als es Christen gab. Denn in jeder Seele wird, wenn sie selbständig empfindet und nicht fremdes Erlebnis nachbetet, Ton und Stimmung, Gefühl und Willensregung verschieden sein. Insofern können wir natürlich der Vielgestaltigkeit des wirklichen Lebens nicht nachkommen. Wohl aber können wir nach den Zeugnissen, die im Neuen Testament vorliegen, gewisse Hauptformen unterscheiden, die ja vielfach in einander übergehen mögen, aber doch im Großen und Ganzen sich deutlich abheben. Sie gruppieren sich danach, ob die gewaltige religiöse Persönlichkeit des Paulus mit seiner Empfindungs- und Ausdrucksweise auf sie eingewirkt hat oder nicht. Demnach behandeln wir gesondert: den Jesusglauben vor Paulus, Paulus selber und die nachpaulinische Frömmigkeit, besonders die des Johannes.

1. Der Jesusglaube vor Paulus.

1. Die neuere Forschung hat mit einer gewissen Einseitigkeit die Entstehung eines wirklichen Glaubens an Jesus erst von der Auferstehung Jesu an datiert, als ob die Ostererlebnisse in den Jüngern etwas ins Leben gerufen hätten, das vorher auch nur im Keime noch nicht vorhanden gewesen wäre. Das ist unrichtig. Denn unzweideutig und unbestreitbar sind die Zeugnisse der älteren Evangelien, daß schon zu Lebzeiten Jesu ein persönliches Verhältnis zu ihm bestanden hat, das man wohl »Glauben an ihn« nennen kann. Freilich, von *der* Vorstellung müssen wir uns frei machen, als ob nur zum Kreise der Jünger zugelassen worden sei, wer ein irgendwie festes oder klares Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes oder zu dem Messias abgelegt hätte. Die Jünger waren längst ständige Begleiter Jesu, ehe bei Cäsarea Philippi die Messiasfrage zwischen ihnen und Jesus zur Sprache kam. Und in all jenen Gesprächen mit neuen und alten, zweifelhaften und zuverlässigen Anhängern, von denen die Evangelien voll sind, fordert Jesus nie-

mals eine bestimmte Meinung über seine Person. Ueberhaupt war der Kreis der Jünger gar nicht so eng und streng geschlossen, daß etwa eine Glaubensformel den Jünger vom Nichtjünger unterschieden hätte. Die drei oder vier Vertrauten, die zwölf, die siebzig Jünger, die Masse der Anhänger im weitesten Sinne, das begeisterte aber wetterwendische Volk — wie viel Schattierungen gab es hier, wie viel Uebergänge! Wenn der Ratsherr Joseph von Arimathäa ein Jünger war, der doch nicht zu den Zwölf gehört, oder Johannes Markus, der in Jerusalem wohnte, so sieht man: die Jüngerschaft war nicht abhängig von einem besondern Eintritt, etwa gar von der Taufe auf Jesu Namen. Und dennoch müssen wir bei all denen, die sich Schüler, Anhänger, Freunde, Bekannte Jesu nannten, eine persönliche Stellungnahme voraussetzen; sonst hätten sie nicht dem allen maßgebenden Autoritäten Verdächtigen, dem offenen Gegner der führenden Schriftgelehrten, dem heimatlosen Wanderer sich angeschlossen, manche von ihnen, indem sie Haus und Beruf verließen und einem entbehrungsreichen Leben nicht ohne Gefahren sich ergaben. Was hat sie an Jesus gefesselt?

Vielen wird der Redner und Lehrer, seine farbigen Gleichnisse, der Zauber seiner Sprache, der Geist und die Schlagfertigkeit seiner Antworten, die hinreißende Gewalt seines Weckrufes Eindruck gemacht haben, ohne daß es sie zu einem tieferen Nachdenken über seine Person geführt hätte. Ein allgemeines Urteil scheint gewesen zu sein: nicht

wie die Schriftgelehrten! Von ihm hört man nicht die spitzen Unterscheidungen juristischer Dialektik, nicht die halsbrecherischen Gewissensbeschwichtigungen, nicht die ängstlichen Bemühungen um Wort und Buchstaben wie von den Rabbinen; vor allem beruft er sich nicht auf Autoritäten: er steht für sich selbst ein, mit eigener Empfindung und originalem Wort. Er redet aus dem Herzen und darum trifft er die Herzen. Vor allem hat man die Empfindung: er hat festen Boden unter den Füßen, darum wagt er kühne Angriffe auf das, was für unantastbar gilt: er ist ein Neuerer, aber nur weil er aus dem versteinerten Gotteswort wieder Feuer zu schlagen weiß; nach so vielen Menschlichkeiten, mit denen die Auslegung der Schrift überwuchert ist, hört man wieder einmal die Stimme Gottes. Er fordert Gewaltiges, aber nicht, weil er es sich so ausgedacht hätte, sondern weil ihn eine höhere Gewalt treibt; er kündet eine neue Zeit, aber er schwärmt nicht — man fühlt: hinter ihm steht ein Größerer, von dem er Vollmacht und Erkenntnis hat. So verdichtet sich das allgemeine Empfinden zu dem Urteil: es ist ein *großer Prophet* unter uns aufgestanden, ein Mann Gottes; er hat den Geist Gottes — und nicht nur im Wort: auch seine Taten zeugen davon, daß Gott mit ihm ist (Lk. 24, 19; Apg. 10, 38). Wenn er betet, hört ihn Gott wie den Elias; er hat einen Glauben, der ihn nicht täuscht; er verfügt über geheimnisvolle Kräfte, die nur Gott geben kann. So weckt er im Volke Staunen und Furcht, aber auch Vertrauen und Liebe.

Denn bei aller erhabenen Größe ist er doch anders als der Täufer; er verlangt viel, aber er macht den Menschen auch Mut zum Guten; er schmettert die Sünder nicht zu Boden sondern zieht sie zu sich empor; sein Wesen strahlt Wärme, Innigkeit, Menschenliebe aus. So gewinnt er die Herzen, rührt die Gewissen und gibt allen, die in seiner Nähe sind, das Gefühl: der Gott, von dem er redet, ist nicht der Gott unbarmherzigen Rechnens und Richtens, sondern ein Vater seiner Kinder, der nichts will als völlige Hingebung, Liebe und Vertrauen.

Alle diese Erfahrungen führen zunächst nicht weiter als zu dem Urteil: ein Mensch, ganz und gar eins mit Gott, ein Prophet, der seines Gottes voll ist. Nun aber barg die Atmosphäre der Zeit noch andere Gedanken. Schon der Täufer hatte das Volk im Innersten erregt mit der Botschaft, dass die Endzeit unmittelbar nahe ist und daß der messianische Richter vor der Tür steht; man hat ihm glauben müssen und erwartet nun aufs Gespannteste die große Wendung. Auch Jesus verkündigt: Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; und wenn er auf den Täufer zurückblickt, so sagt er unzweideutig: seitdem ist der Zeiger der Uhr ein Stück vorgerückt. *Er* war nicht der Messias; jetzt aber beginnen die Zeichen der Zeit zu sprechen: die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben werden geöffnet, den Armen wird das Evangelium gepredigt. So entsteht die Frage: sollte nicht Jesus mehr sein als irgend ein Prophet, sollte er nicht *der* Prophet sein, von

dem Gott durch *Moses* geweissagt hat: »Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie *du* einer bist; dem will ich meine Worte in den Mund legen, und er soll ihnen alles verkündigen, was ich ihm auftragen werde«? (5. Mos. 18, 18 f.)

So entstand im Volke eine Bewegung, die in Jesus bald schüchtern, bald zuversichtlich den Mann der Endzeit, *den Messias,* erblickte. Freilich, noch war er sehr anders, als man sich den Messias geträumt hatte; es fehlte ihm zum König der Endzeit noch gar zu viel; und so ist die messianische Stimmung der Massen über den Zweifel nicht hinausgekommen. Anders war es im engsten Jüngerkreise. Hier hat sich immer fester die Ueberzeugung gebildet, die dann bei Cäsarea Philippi durch den Mund des Petrus ausgesprochen worden ist, es sei wirklich der »Gesalbte des Herrn«. Auch dies ist noch ein vorwegnehmendes Bekenntnis, das erst in einer ferneren oder näheren Zukunft ganz zur Wahrheit werden soll, aber es drückt doch den festen Glauben aus, daß er und kein andrer der Erretter sei, obwohl ihm einstweilen noch Macht und Herrlichkeit fehlt, obschon er gegenwärtig nichts ist als ein Flüchtling; umso deutlicher ist es aber, daß dieser kühne Glaube sich ganz auf den Eindruck der Persönlichkeit gegründet hat: sie haben es ihm und keinem andern zutrauen gelernt, daß er das letzte Wort Gottes an sein Volk ist, der einzig Berufene. »Wenn es eine Erfüllung der Verheißung gibt, und sie muß kommen, muß *bald* kommen — darin hast du

uns bestärkt — dann brauchen wir keines andern zu warten, dann bist du derjenige, durch den der Herr sein Werk herrlich hinausführen wird!« — Das ist der Sinn des Petrus-Bekenntnisses. Wie aber und wann und in welcher Weise das geschehen wird — das muß die Zukunft lehren.

Aber dieser Glaube ist dann auf eine starke Probe gestellt worden; nicht nur war die Antwort Jesu nicht so, wie die Jünger sie wohl erwarteten — statt eines klaren, unzweideutigen Ja eher ein abwehrendes Wort (Mk. 8, 30), das sie noch einmal aufs Schweigen und Warten verwies. Und dann die unfaßlichen Worte, daß der Menschensohn leiden und sterben müsse. Und dann der Zug nach Jerusalem, die letzten Kämpfe, die letzten Worte, Gethsemane und Golgatha. Die kleine Schar stob auseinander, Petrus verleugnete seinen Herrn, und tiefe Niedergeschlagenheit bemächtigte sich ihrer. Die Stimmung dieser Stunden ist unvergleichlich gezeichnet in den Worten der Emmaus-Jünger: »Wir aber dachten, er sei der, der Israel erlösen werde, — und nun ist über das alles der dritte Tag . . . . .!«

Da kam die Wendung: nach wenigen Tagen stehen dieselben Männer erhobenen Hauptes da und verkündigen die unerhörte Botschaft: »Jesus von Nazareth, den der Hohe Rat hat kreuzigen lassen, diesen Jesus hat Gott auferweckt, zu sich erhöht und zum *Herrn und Messias* gemacht!« (Apg. 2, 36.) Wie ist es zu diesem Bekenntnis gekommen und was bedeutet es?

2. Die neutestamentlichen Quellen kennen nur *einen* Grund für das plötzliche Aufflammen der Begeisterung gerade in den Tagen der tiefsten Trauer — die Erscheinungen des Herrn, von denen Paulus erzählt: »dem Kephas erschienen, dann den Zwölfen, dann mehr als 500 Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, dann den Aposteln allen« (1. Kor. 15, 5—7). Es ist viel über diese Ostererlebnisse gestritten worden, und es wird Streit darüber bleiben. Aber in einem sind alle Auffassungen einig: wie man sich jene Erscheinungen auch vorstellen oder zurechtlegen möge — es kann kein Zweifel sein, daß sie auf die Beteiligten gewirkt haben, wie unwiderstehliche, zwingende Tatsachen. Sie haben so wenig an der Wirklichkeit dieser Erscheinungen gezweifelt, daß sie darauf ihr Leben gegründet und Entbehrungen und Verfolgungen erlitten haben. Aber *wir* müssen sagen: jene Erlebnisse *allein* wären wohl nicht im Stande gewesen, den Glauben zu erzeugen, für den diese Menschen in den Tod gegangen sind: sie haben doch schließlich nur die Ueberzeugung, die sie im Verkehr mit Jesus gewonnen hatten und die durch die Passion nur eine Weile überschattet war, zu neuem Leben erweckt. Sie haben, um mit Wellhausen zu reden, die niedergedrückte Feder wieder emporschnellen lassen. Das Erlebnis einer seligen Stunde, wie überwältigend es auch gewesen sein möge, ist kein hinreichendes Fundament, um die Arbeit, die Leiden und Kämpfe eines ganzen Lebens zu tragen. Der Glaube, der die Welt erobern sollte,

mußte tiefer verankert sein, wenn er sich allen Zweifeln und Einwendungen der Gegner, allen Enttäuschungen und Versuchungen gegenüber behaupten sollte.

Die Jünger Jesu waren Juden, und als solche waren sie erzogen in dem strengen *Vergeltungsglauben* ihrer Religion. Dem Juden steht es felsenfest, daß das äußere Schicksal eines Menschen ganz deutlich erkennbar das Urteil Gottes über ihn widerspiegelt. Glück und Erfolg ist das untrügliche Zeichen der Gerechtigkeit, d. h. daß der Mensch bei Gott in Gnaden steht. Und Unglück, Unterliegen, insbesondere ein jäher und schrecklicher Tod ist das sichere Merkmal der Verwerfung Gottes. Von hier aus mußte den Juden der Kreuzestod Jesu als ein Gottesgericht, er selbst als ein Verfluchter, als Frevler erscheinen — das ist das, was Paulus »das Aergernis des Kreuzes« nennt. Auch den ältesten Jüngern, die doch noch recht viel jüdisches Wesen in ihr neues Leben mitgebracht haben, mußten ähnliche Gedanken nahe liegen. Wie oft mußten sie den Einwand der Gegner hören: *ein Gekreuzigter* — der Messias? Und wenn die Gemeinde in Armut und Not, bei dem Ausbleiben des Herrn zu verzagen begann, — wie oft mögen da Zweifel aufgestiegen sein: sollte nicht wirklich das Kreuz ein Zeichen des Zornes Gottes sein? Aber sie haben diese Anfechtung immer wieder überwunden. Ja, noch mehr: seit Golgatha ist jene jüdische Vergeltungslehre überhaupt entwurzelt, fortan ist es eine Grundüberzeugung aller Jünger Jesu, daß zum wahren Glauben

auch ein rechtes Leiden gehört und daß der Weg durchs Kreuz zur Krone der einzig gottgewollte ist. Wodurch ist diese völlig überjüdische Umwertung der Werte bei den ältesten Jüngern Jesu hervorgerufen worden? Gewiß auch durch die Erscheinungen des Auferstandenen, die ja ein sinnenfälliges Zeichen der Rechtfertigung Jesu waren. Aber ob diese Erlebnisse allein im Stande gewesen wären, ihnen das gute Gewissen zu geben, dessen sie für ihre Glaubenskämpfe bedurften?[1]

Messias heißt »Gesalbter« und bedeutet den König der Endzeit. War es nun nicht ein Widersinn, wenn die Jünger den so ganz unpolitischen, machtlosen Jesus zum König Israels ausriefen? Was hat ihnen den Mut zu solch unerhörter Paradoxie gegeben? Wieder treten hier die Osterereignisse in den Vordergrund. Ihr Herr und Meister ist ihnen in himmlischer Glorie erschienen; er ist also dennoch ein König, wenn auch nicht von dieser Welt. Gewiß — das war *ein* Grund ihres wahrlich kühnen Glaubens. War es der einzige? Auch hier müssen wir sagen: ohne die Erlebnisse, die sie mit Jesus gemacht, ohne den Eindruck seiner Persönlichkeit hätten auch die Erscheinungen des Auferstandenen nicht Stich gehalten, wenn es galt, die Messianität Jesu zu vertreten. Wenn sie nicht schon früher die Ueberzeugung gehabt hätten, er sei der Mann, der der Erwählte Gottes sein könne, wenn sein ganzes Wesen nicht ein königliches Bewußtsein von seiner

[1] Vgl. auch „Christus“ S. 10 ff.

Berufung widergespiegelt hätte, wenn sie an ihm etwas Schwärmerisch-Krankhaftes oder hohle Eitelkeit oder ein Irrewerden an sich beobachtet hätten — sie würden ihm nicht die Treue über den Tod hinaus gehalten haben.

So kommen wir immer wieder zu dem Ergebnis: der Glaube der ältesten Gemeinde ruht zuletzt auf dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu; *sie* hat die Jünger für alle Zeit an sich gefesselt.

3. Aber was besagt nun jenes älteste Bekenntnis: Jesus ist der Messias? Wir können uns gar nicht lebhaft genug vorstellen, wie seltsam der Jubel der Jünger auf ihre jüdische Umgebung wirken mußte; wie »voll süßen Weines« erschienen sie ihnen, wenn sie »die großen Taten Gottes« mit neuen Zungen verkündeten. Für das Urteil der Menge hatte sich ja nichts verändert, dieselbe römische Knechtschaft, — dasselbe ereignislose Einerlei einer trostlosen Alltäglichkeit, — dieselbe Gottesferne wie bisher — und diese Leute behaupten, der Messias sei da; inmitten eines niedergedrückten, melancholischen Geschlechts ist Frohlocken, Lob und Preis der Grundton ihrer Stimmung! (Apg. 2, 41.)

In der Tat, die Freudigkeit der ersten Jünger mußte den Juden auffallen, denn, äußerlich betrachtet, unterschied sich ja ihr neuer Glaube nur sehr wenig von der messianischen Hoffnung der Juden. Wenn sie auch den Messias in Jesus gefunden haben, so ist doch ihre Stimmung schließlich immer noch ein Warten auf die Zukunft. Noch immer beten sie:

»dein Reich komme«, noch immer warten sie, wie Paulus sagt (1. Kor. 1, 7) »auf die Offenbarung des Herrn«, als ob er sich bisher noch nicht offenbart hätte. Ja Apg. 3, 19 f. heißt es sogar in einer Rede des Petrus: »Es mögen kommen die Tage der Erquickung vom Herrn und er möge senden den euch vorherbestimmten Messias Jesus« — also der Messias im eigentlichen Sinne ist noch nicht dagewesen; als Herrscher in Glanz und Glorie soll er erst noch kommen. Und so gibt es viele Stellen des Neuen Testaments, in denen der Glaube der alten Christen als ein auf die Zukunft gerichtetes sehnsüchtiges Hoffen erscheint — *komm, Herr Jesu,* das ist das letzte Wort des Neuen Testaments. Da muß man denn die Frage aufwerfen: worin liegt eigentlich der Fortschritt der Gemeinde über das Judentum hinaus, wenn doch auch sie wieder nur aufs Warten angewiesen ist? Und nun denken wir daran, wie die alten Christen gewartet haben von einem Jahr zum andern, von einer Kaiserregierung zur andern, und die Offenbarung des Sohnes Gottes vom Himmel her — sie ist noch immer nicht eingetreten! Ist das nicht in etwas anderer Form dasselbe Schicksal, wie es die Juden erleiden, wenn sie immer und immer wieder vergeblich auf ihren Messias harren?

Aber das Unterscheidende der neuen Religion liegt nicht in diesem Zukunftsglauben, sondern darin, wie hier eine stark empfundene *Gegenwartsseligkeit* mit jener Sehnsucht nach der Vollendung sich unlöslich verbindet. Die Heilsgüter freilich, um die es

sich handelt, sind eigentlich sämtlich erst in dem neuen Aeon zu erlangen, wenn Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde geschaffen haben wird. Aber das Große ist nun, daß die Christen schon in dieser Welt hiervon einen kräftigen Vorgeschmack genießen dürfen. Gewiß klingt durch allen Osterjubel und alle Pfingstbegeisterung ein Ton nicht voll befriedigter Sehnsucht hindurch; es bleibt ihr eine Spannung auf die Zukunft beigesellt. Sie haben den Messias gefunden — gewiß; aber doch langen und bangen sie nach jenem Tage, da er sich in Herrlichkeit und Macht offenbaren, seine Feinde niederwerfen und sein Volk befreien wird. In diesen Erwartungen klingt ein Rest jüdischer Denkweise nach; im letzten Grund genügt ihnen doch nicht das innere Bewußtsein, die Wahrheit und die Erfüllung zu besitzen; ihre rein geistige Ueberzeugung sollte gekrönt werden durch einen äußeren Machtbeweis ihres Messias. Aber andererseits — und das ist nun das Neue an ihrem Messiasglauben — ihre Hoffnung schweift nicht mehr ins Blaue und Unbestimmte, sie ist fest verankert in dem, was sie erlebt haben, sie wissen: wenn auch die Vollendung noch aussteht — *ein großer Anfang ist gemacht.*

Zwar ein irdisch weltliches Messiasreich ist nicht errichtet worden — der Thron Davids steht noch verwaist — aber die Herrschaft des Messias hat schon begonnen, für Menschenaugen unsichtbar, aber für den Glauben deutlich empfindbar. Im Himmel thront der Messias zur Rechten Gottes. Und das bedeutet

eine ungeheure Wendung. Im Welthaushalt hat eine neue Zeit begonnen; die Teufel und die Dämonen, die bisher in der Welt nur allzu mächtig walteten, sie haben jetzt ihren Meister gefunden, und es kann nur noch eine kurze Spanne Zeit dauern, bis sie ganz vernichtet sind: »Der Fürst dieser Welt, wie saur er sich stellt, tut er uns doch nichts, das macht er ist gericht't, ein Wörtlein kann ihn fällen.« Das ist echt urchristliche Stimmung, von Luther kongenial nachempfunden. Sie kommt in der Offenbarung Johannis Kap. 12 in einem für die Religionsgeschichte klassischen Bilde zum Ausdruck. Der Satan ist aus dem Himmel auf die Erde herabgestürzt, und hier faßt der Besiegte seinen letzten Grimm zu wütender Verfolgung der Frommen zusammen. Aber während er hienieden mit großer Macht und viel List zu Werke geht, erklingen schon im Himmel die Siegeslieder. Droben wird schon der Sieg Gottes, das Reich Gottes gefeiert. Dort ist schon offenbar, daß das Reich des Teufels ein Ende hat; das mögen sich nun die armen Menschenkinder gesagt sein lassen und mutig und trotzig den letzten Kampf aufnehmen — das Reich muß ihnen bleiben! Das ist der rechte Kommentar zum Messiasglauben der Urgemeinde: gewiß, noch hat der himmlische Messias seinem Gott und Vater die Welt nicht völlig unterworfen, aber ein verheißungsvoller Beginn ist gemacht, ein nicht mehr zu vernichtendes Bollwerk ist errichtet; das Reich Gottes ist zwar noch nicht vollendet, aber es ist *gesichert* — das ist die Ueber-

zeugung, die dem Glauben der alten Christen seinen sieghaften Schwung verleiht.

4. Aber sie haben an diesem Messiasglauben auch ein ganz *persönliches* Heil. Der Christus, der zur Weltherrschaft erhöht ist, ist für sie nicht nur der Herr der Welt; sie dürfen ihn nennen und nennen ihn mit Innigkeit und Dankbarkeit: *unser Herr*. Das ist nun doch erst das *eigentliche* Bekenntnis der alten Gemeinde. Wenn wir damit das sehnsüchtig-wehmütige Wort eines jüdischen Frommen vergleichen: »selig, wer in jenen Tagen leben wird« (Ps. Sal. 17, 44) — wie glücklich müssen die gewesen sein, die sagen durften: *wir* leben in diesen großen Tagen, *wir* sind die Genossen und Erwählten des Messias, wir *gehören ihm* für alle Zeit. Bei den Jüngern, die ihm zu Lebzeiten nachgefolgt waren, setzte sich das alte Schülerverhältnis fort — aber es wurde nun ein eigentlich religiöses Verhältnis. Das alte *Kyrie*, das damals in ihrem Mund ein Ausdruck der Ergebenheit und Verehrung gegen den Meister war — jetzt wird es Gebetsanrede an den Erhöhten. Und die durch die Taufe Hinzugewonnenen, über denen der Name Jesu genannt wurde, sie treten eben hierdurch in den Bund der Messiasgenossen ein. Sie alle aber haben das Bewußtsein, in einem nahen persönlichen Verhältnis zu ihm zu stehen. Für sie thront er nicht in unnahbarer Verborgenheit, wie der himmlische Messias des Judentums, nein ihre Gedanken und Gebete haben Zutritt zu ihm; sie dürfen zu ihm reden und er ant-

wortet ihnen. Sie fühlen ihn gegenwärtig in ihrer Mitte, wenn sie sich »mit seinem Namen« auf den Lippen versammeln; sie wissen sich von ihm getragen in allen Wendungen ihres Lebens; was sie tun und leiden, steht unter seiner Leitung; der »Wille des Herrn« ist für sie ebenso der Wille Christi wie Gottes. Wenn sie einander den Segenswunsch zurufen: »Die Gnade des Herrn sei mit Euch,« so meinen sie damit ebenso sehr die Gnade Christi, die sie wie ein Mantel umhüllt, wie die Gnade Gottes. Vor allem aber fühlen sie seine Nähe unmittelbar in der himmlischen Kraft, die sie durchdringt: Die Freudigkeit und Zuversicht, die sie treibt, Zeugnis abzulegen, die Gaben der Rede, die diesen ungelehrten Leuten plötzlich verliehen werden, diese wunderbaren enthusiastischen Fähigkeiten der Liebe, des bergeversetzenden Glaubens, der Selbstaufopferung bis in den Tod — das alles kommt ihnen von oben, darin erkennen sie den heiligen Geist, dessen Ausgießung für die Endzeit verheißen ist; den sendet ihnen ihr erhöhter Herr. Wir können uns von dieser überquellenden, hinreißenden Begeisterung der alten Gemeinde kaum noch eine Vorstellung machen, aber wir würden ein falsches Bild zeichnen, wenn wir dieses Hochgefühl, dies Bewußtsein, von der Kraft Christi ganz durchdrungen zu sein, übersehen würden.

5. Aber vergessen wir nicht den Hauptunterschied, durch den der Messiasglaube der alten Christen der messianischen Hoffnung der Juden überlegen war. Diese waren darauf angewiesen, sich ein Bild

des zukünftigen Messias auszumalen, ein Bild, dem doch die Nähe und die Wirklichkeit mangelte, ein Bild der Phantasie oder auch nur einen abstrakten theologischen Begriffskomplex. Für die Christen nun hat sich dieser Begriff mit der lebendigen Anschauung von einer ganz bestimmten Persönlichkeit verbunden, die sie *kennen,* zu der sie sich *ein Herz fassen können.* In diesem Umstand liegt eine nicht genug zu preisende Fügung der Religionsgeschichte. Es wäre ja geschichtlich auch denkbar gewesen, daß die neue Religion lediglich als Kultus eines bloß himmlischen Christus ins Leben getreten wäre. Etwa wie die Mithras-Religion oder andere geschichtslose Götter-Kulte. Auch so hätte sie der Menschheit vielleicht große Dienste geleistet; aber wie viel zukunftsreicher und fruchtbarer ist es doch gewesen, daß hier von Anfang an der Glaube an den himmlischen Christus mit dem Bilde des Menschen Jesus unlöslich verbunden war. Dadurch ist die Christus-Lehre der Kirche vor der Gefahr bewahrt geblieben, sich ganz ins Transzendente und Abstrakte zu verlieren; der himmlische Herr der Gemeinde hat stets die herzgewinnenden Züge Jesu behalten und hat dadurch so eindringlich zu der trostbedürftigen Menschheit sprechen können.

Wir müssen mit der innigsten Dankbarkeit daran gedenken, daß die ältesten Gemeinden, von denen wir die Christus-Religion ererbt haben, zugleich die persönlichen Jünger Jesu waren, die keine heiligere Aufgabe kannten, als sich diese geliebte Gestalt im-

mer vor Augen zu stellen, an ihr sich aufzurichten und zurechtzufinden und sich dauernd im Wort und Wandel unter seinem geistigen Einfluß zu halten. Dadurch haben sie nicht nur die Ueberlieferung von Jesus in lebendiger Frische bewahrt und auf uns weiter vererbt; vor allem haben sie als die ersten Zeugen das persönliche Wesen ihres Herrn, wie sie es auffassen und nachleben konnten, zur segensreichsten geistigen Macht in der Weltgeschichte gemacht.

Nach dem Willen ihres himmlischen Herrn sollte und wollte die Gemeinde leben — was gab es für sie Wichtigeres, als seine Worte in treuem Gedächtnis zu halten, zu sammeln, gewissenhaft weiter zu überliefern und schließlich sie aufzuzeichnen, um sie vor Verlust zu bewahren. So haben sie sich um die Menschheit ein unvergleichliches Verdienst erworben, indem sie uns die Kunde von Jesus erhalten haben. Diese Ueberlieferung ist nicht aus einem historischen, sondern einem praktisch-religiösen Bedürfnis entstanden; darum erfahren wir Vieles nicht, was uns als Historikern wichtig wäre, dagegen können wir aus ihr lernen, was der alten Gemeinde an Jesus besonders bedeutsam erschienen ist. So hat sie in dem Bilde, das sie uns von Jesus hinterlassen hat, zugleich sich selbst gezeichnet; auch ihre religiösen und ethischen Grundzüge lernen wir aus den Evangelien kennen. Sie sind nicht ein trockener aktenmäßiger Bericht über eine Geschichte, die längst vergangen ist, sondern ein warmes Zeugnis der Gemeinde über ihren Herrn, der ihr als höchster Le-

bensinhalt und als höchste Autorität stets gegenwärtig ist. Darum überwiegen die *Worte* Jesu und unter den Erzählungen besonders die, in denen Jesus einen gewichtigen Ausspruch tut.

Die Gemeinde, die auf das Reich Gottes hofft, hält sich beständig die Worte vor, in denen Jesus das Reich verkündigt. »Nahe herbeigekommen«, sagt er; »diese Generation wird nicht dahingehen« — also Geduld! es kann nicht lange mehr dauern; freilich »über Zeit und Stunde« hat auch er nichts gewußt. Soviel aber steht fest: den Armen, den Demütigen, den leidenden und hungrigen Seelen, den Ungelehrten, den Kindesnaturen hat er das Reich Gottes verliehen — diese Weissagungen bezog die alte Gemeinde auf sich: *wir* sind die Armen, *wir* sind die kleine Herde, *wir* die wenigen Auserwählten. Wir müssen dann aber auch tun, was er gesagt hat; Buße, eine neue Gerechtigkeit fordert er von uns — eine Gerechtigkeit, die bei weitem die der Schriftgelehrten überragt (Matth. 5, 20).

Darum galt es, die eigene Art durchzusetzen und abzugrenzen gegen die herrschenden Ideale und Irrtümmer. In den Streitgesprächen Jesu mit den Pharisäern, von denen uns die Evangelien so manche aufbewahrt haben, besonders in der großen Rede mit den Weherufen (Matth. 23) und in den Worten über Almosengeben, Beten und Fasten (Matth. 6) hat die alte Ueberlieferung die Richtpunkte aufgestellt, nach denen die Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus auch für die alte Gemeinde erfolgen

mußte. Man darf hier nicht nur auf die negative Kritik achten, die an Lehre und Praxis der Schriftgelehrten geübt wird; man muß ein Auge haben für die positiven Ideale, in denen die wuchtigen Anklagen wurzeln: eine wortlose demütige Frömmigkeit, die allem Scheinwesen und allem Prunken mit guten Werken den Abschied gegeben hat, die Gott vor Augen und im Herzen trägt und nur echt und wirklich Empfundenes vor ihn zu bringen wagt. Je leuchtender sich dies von dem Hintergrunde jenes verschrobenen, in Kleinigkeiten zersplitterten, äußerlichen Treibens der Schriftgelehrten abhebt, umso stärker müssen wir uns die werbende Kraft des persönlichen Lebens Jesu denken, durch welche die alten Christen für solche reine Innerlichkeit begeistert worden sind. Uns erscheint es heute selbstverständlich, daß Recht und Liebe und Treue wichtiger sind, als die Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel, und daß Reinheit des Herzens vor Gott mehr gilt als Reinheit der Hände — aber was es bedeutete inmitten eines vom Judaismus beherrschten Geschlechtes diese Empfindungsweise in einem noch so kleinen Kreise wirksam zu machen — das können wir uns nicht schwer genug vorstellen.

Im ersten Kapitel der Bergpredigt hat die Ueberlieferung in zwei mal drei gewaltigen Worten Jesu zusammengestellt, was sich ihr von der Gerechtigkeitspredigt Jesu eingeprägt hatte. Uns fallen hier die ungeheuren Anforderungen auf, die an die Selbstbeherrschung gestellt werden; sie alle sind berech-

net auf die Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit jüdischen Volkslebens, mögen sie sich äußern im Zorn und Schimpfwort oder im Fluchen und Schwören, in ungezügelter Begierde oder in altjüdischer Rachsucht und Gehässigkeit. Dem gegenüber wird nicht nur äußerliche Disziplin gepredigt, sondern diese Dinge werden an der Wurzel zum Absterben gebracht, indem das Verantwortlichkeitsgefühl vor dem allsehenden Auge Gottes geweckt wird. Damit wird inmitten einer zur juristischen Kasuistik entarteten Gesetzlichkeit ein warhaft ethisches Leben entbunden, das in der Gottesgemeinschaft wurzelt. Die kleinlichen Vergeltungsinstinkte dieser Nation werden überwunden, indem Jesus den Enthusiasmus des Rechtsverzichtes und der Feindesliebe in die Seelen seiner Jünger pflanzt. Stellen wir uns Gemeinden vor, die mitten unter Druck und Verfolgung sich diese fast übermenschlichen Forderungen, dem Feinde die Wange darzubieten und für ihn zu beten, täglich vorhielten und nach ihnen zu leben — wir können nicht mehr sagen als: *versuchten*, so haben wir damit zugleich ein Bild, wie die Persönlichkeit Jesu in ihnen fortwirkte. Nicht zum wenigsten auch darin, daß man sich das Gesetz der Gewissenhaftigkeit einprägte, nicht den Splitter im Auge des Bruders zu sehen und den Balken im eigenen Auge zu vergessen. Es will etwas sagen, wenn eine kleine Gemeinschaft, die sich bewußt war, besondere Gnade erfahren zu haben und zu hohen Dingen berufen zu sein, die es besonders ernst nahm mit ihrem

Wandel, wenn sie sich doch das »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet« zu Herzen nahm. Besonders unter Juden, die ohnehin zum Richten nur allzu geneigt sind, ist das etwas völlig Neues.

Wie eine Oase in der Wüste jenes tief niedergedrückten vergrämten Geschlechts muten uns die Worte Jesu von der Sorge und der Gotteskindschaft an. Nirgends hat sich vielleicht das innerste Wesen Jesu so rein und überzeugend ausgesprochen wie hier; dies freudige Gottvertrauen, dies harmonische Ineinanderklingen von Lebensernst und Freude am Dasein — das ist ein völlig neuer Stil der Lebensführung, der uns in höchster Vollendung bei Jesus erscheint. Die Gemeinde nun, die diese herrlichsten Kundgebungen seiner Natur nicht vergessen, sondern in ihrem vollen Glanze uns aufbewahrt und für alle Zeiten zur Geltung gebracht hat, hat damit bewiesen, daß sie ihren Herrn und Meister im Kernpunkt seines Wesens richtig und tief verstanden hat. Aber sie hätte ihn nicht so verstehen können, wenn nicht wenigstens ein Hauch seines Geistes auf sie übergegangen wäre. Man beschreibt diese Einwirkung Jesu auf die Seinen nur sehr ungenügend, wenn man sagt: sie hätten nach seinem *Vorbild* gelebt. Mechanische Nachahmung ist, wie im sittlichen Leben überhaupt, so ganz besonders in diesem Fall etwas Unmögliches. Die Individualität ist unwiederholbar. Es kann sich nur darum handeln, in freier und wieder individueller Weise das an dem andern beobachtete Ideal zu reproduzieren. Viel inniger

und ganz unmittelbar muß dies Verhältnis gedacht werden: wie Kinder von ihren Eltern unbewußt in ihre Art des Empfindens und Handelns kraft einer geheimnisvollen »Ansteckung« hineingezogen werden, so hat Jesus sein Leben in der Gotteskindschaft, seine Art zu fühlen und zu denken, und bis zu einem gewissen Grade auch seine Weise des Handelns auf die Seinen — ich möchte sagen — überpflanzt. Es läßt sich doch nicht leugnen, daß seit den Tagen Jesu zum Segen der Menschheit unter uns ein Typus der Gotteskinder lebt, der in der Hauptsache die Kraft seines Lebens aus dem Urbild der Persönlichkeit Jesu zieht. In dieser geistigen Erzeugung eines Lebens in seiner Nachfolge hat er sich selbst in der Welt lebendig erhalten. Und diejenigen, die dies unschätzbare geistige Gut der Menschheit vermittelt haben, das sind die ältesten Christen gewesen, die mit den Worten Jesu auch seinen Geist auf uns hinüber geleitet haben.

Paulus sagt einmal: Ueber die *Bruderliebe* brauche ich euch nichts zu schreiben, denn ihr seid schon von Gott gelehrt, einander zu lieben (1. Thess. 4, 9). Das gilt sicherlich auch von der Urgemeinde; die Bruderliebe, die bei Johannes geradezu als das eigentlich Neue am Christentum und als das Erkennungs-Merkmal der Jünger Jesu erscheint, ist gewiß eine der ersten spontanen Aeußerungen des Geistes Jesu gewesen; Menschen, die solche gemeinsamen Erinnerungen und eine große gemeinsame Liebe haben, schließen sich leicht und fest anein-

ander; und war nicht ihr Herr die Verkörperung zarter Liebe und Hilfsbereitschaft? Wie hätten sie ihm besser die Treue halten können, als indem sie in dienender Liebe es ihm gleichzutun suchten? Auch hierin haben sie ein congeniales Verständnis seiner Persönlichkeit bewährt, daß sie als eine zusammenfassende Charakteristik seines Wesens das Wort aufbewahrt haben, er sei gekommen, nicht sich dienen zu lassen sondern zu dienen, und daß die wahre Größe im Dienst gegen die Brüder besteht. Wie sie im einzelnen die Liebe betätigt haben, wissen wir nicht; wahrscheinlich aber waren die vielen unberühmten und namenlosen Taten der Hingabe und Selbstverleugnung an den Betten der Kranken und an den Seelen der Verirrten mehr im Sinne und in der Art Jesu, als jene glänzenden enthusiastischen Taten der Hingabe ganzer Vermögen, von denen uns die Apostelgeschichte berichtet. Wenn Paulus sagt: »wenn ich meinen Leib brennen ließe und meine ganze Habe den Armen gäbe — und hätte der Liebe nicht . .«, so weiß er offenbar nur zu sehr aus der Erfahrung, daß solche heroische Aufopferungen gelegentlich etwas ganz Unpersönliches haben können; der Spender denkt dabei leicht mehr an die eigene Seele als an die Hilfsbedürftigen. Jedenfalls darf man sagen, daß die äußerliche Nachahmung des armen Lebens Jesu und die Begeisterung für die Armut als solche, wie sie uns in gewissen Stücken des Lukas-Evangeliums entgegentritt, eine schiefe Uebertreibung der Meinung Jesu

darstellen. Daß der Jünger Jesu bereit sein soll, um des Reiches Gottes willen alles hinzugeben, ist gewiß eine Grundforderung des Herrn gewesen; daß aber die Armen als solche dem Reiche Gottes näher seien, als die Reichen, das ist eine unberechtigte Verallgemeinerung, die nie und nirgends den wirklichen Verhältnissen entsprochen hat. Diese Auffassung ist entstanden zu einer Zeit, als die alte Gemeinde ganz und gar verarmt war, und als Besitz mit Unglaube und Jesusfeindschaft, Armut mit Zugehörigkeit zur Gemeinde sich ungefähr deckten. Damals hat sich das Selbstbewußtsein der Gemeinde dahin formuliert, daß Gott uns *weil wir arm sind*, erwählt hat; damals haben die Seligpreisungen Jesu, die von einem Hunger und von einer Sehnsucht der Seele reden, ihre Form gewandelt, so daß sie heute bei Lukas zu lesen sind als Seligpreisung der Armen, weil sie arm sind.[1] Jesus meinte etwas anderes: die Stillen im Lande, die nicht zu den Satten, Selbstzufriedenen, Selbstgerechten, nicht zu den herrschenden Kreisen der Musterfrommen gehören, sondern ein gedrücktes Leben führen, ohne Anerkennung der Menschen und voll Sehnsucht nach der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, Kinder-Seelen, die nur zu gerne sich etwas schenken lassen möchten und die garnicht auf den Gedanken kommen, sie könnten auf Grund ihres Tuns an Gott Ansprüche machen. Aus solchen Kreisen hat sich

[1] Vergleiche meine Erklärung in den „Schriften des Neuen Testamentes".

wohl ursprünglich die alte Gemeinde zusammengesetzt; der Geist solcher schlichten und demütigen Frömmigkeit spricht sich aus in dem, was wir von ihr hören. »Fürchte dich nicht, du kleine Herde; es ist unseres Vaters Wille, uns das Reich zu geben« (Lk. 12, 32) — das ist so recht die Parole, in der sie sich zusammenfinden. Sie sind beherrscht von dem Gefühl der zwölften Stunde; der Richter steht vor der Tür, aber sie schauen ihm getrost entgegen, denn die Botschaft Jesu hat ihnen das Vertrauen gegeben, daß ihre Sünde sie nicht vom Reiche Gottes ausschließen wird. Dies ist nun die eigentlich entscheidende Wirkung Jesu auf die Seelen der Seinen; er hat ihnen den *Mut zum Glauben an ihr Heil* gegeben — und zwar durch nichts anderes als dadurch, daß er nicht nur redete von dem liebevollen Vater im Himmel, sondern an seiner Person darstellte, wie sicher und freudig es sich in seiner Liebe ruht.

Und so warten sie denn getrost dem Ende der Dinge entgegen; sie kennen die Zeit nicht, wann ihr Herr kommt, aber sie wissen, daß sie alle Stunden bereit sein müssen, *wachend und betend.* Lagarde sagt irgendwo (ich zitiere aus dem Gedächtnis): damals klang das »Komm Herr Jesu« noch nicht so süß und selig wie in der Cantate von J. S. Bach; es klang eher wie das Rufen verirrter Kinder im Walde. Daran ist wohl etwas Richtiges; aber überhören wir darüber nicht einerseits den Ton starker Gewißheit: du kommst ja sicherlich und führst alles herrlich hinaus — und den andern Ton ganz per-

sönlicher Sehnsucht: du, dem wir noch lange nicht genug unsere Liebe und unsern Dank gezeigt, den wir, wer weiß wie oft verleugnet und verraten haben, komm uns entgegen, sei uns hold und laß uns dein treues Auge schauen!

Aber sie wissen auch, daß ehe der Herr kommt, noch Entsetzliches zu überstehen ist. Schwere Weltkatastrophen und Kriege — doch das geht sie nichts an; wohl aber müssen sie persönlich durch viel Leiden hindurch ins Reich Gottes eingehen, und hier muß sich ihre Jüngerschaft erst bewähren. Denn alle Forderungen der Nachfolge fassen sich in dem einen zusammen: Jesu das Kreuz nachzutragen. Auch hierin haben die ältesten Christen einen Grundzug des Wesens und der Ueberzeugungen Jesu tief und richtig erfaßt: daß der Weg zur Vollendung durch das Leiden geht, das ist ihnen ein für allemal daran klar geworden, wie er seinen Leidensweg tapfer und freudig gezogen ist. An ihm haben sie den Kernsatz alles Christentums gelernt und begriffen, daß nur wer sein Leben hingibt, es gewinnen wird.

So könnte man noch an vielen einzelnen Punkten zeigen, wie die älteste Gemeinde in der Nachfolge Jesu sich sein Bild immer inniger zu eigen gemacht und eben dadurch für uns und alle Zeit lebendig erhalten hat. Aber es wäre einseitig, ihren Jesusglauben nur auf diese *Nachfolge* zu reduzieren; Hand in Hand damit geht das *religiöse Verhältnis zu dem Erhöhten,* den sie im Gebet anrufen und

und dessen Kräfte sie in ihrem Leben und Leiden spüren. So sehen wir schon hier in dieser ältesten Schicht des Urchristentums zwei Formen des Jesusglaubens nebeneinander: die Nachfolge Jesu von Nazareth und das Gebetsverhältnis zu dem erhöhten Christus.

2. Paulus.

Diese zweite Form des Jesusglaubens beobachten wir bei Paulus in der Vollendung. Er gehörte ja nicht zu den galiläischen Wandergenossen Jesu von Nazareth; er ist erst durch die Erscheinung des Erhöhten gewonnen worden. Dieser sein Entwicklungsgang hat nun namentlich auf die Gestaltung seines Verhältnisses zu Christus einen großen Einfluß gehabt. Schon auf seine Christus*lehre*. Die älteren Jünger, die aus ihrem frühern Jüngerverhältnis in das religiöse Verhältnis zum Erhöhten einfach hineingewachsen waren — ohne Bruch, in selbstverständlicher Steigerung — sie sind im wesentlichen bei der einfachen Erhöhungs-Christologie stehen geblieben: Der Mensch Jesus von Nazareth, zum Messias, zum Sohne Gottes erhöht (Apg. 2, 36). Und auch in ihrem Bilde des Erhöhten werden — dank der reichen Erinnerungen, über die sie verfügten — die menschlichen Züge immer überwogen haben.

Paulus hat erst zu dem Erhöhten ein Verhältnis gewonnen; infolgedessen steht für ihn der himmlische Christus ganz im Vordergrund. Er hatte bereits als Pharisäer über die Lehre verfügt, daß der

Messias ein himmlisches Wesen sei, das am Ende der Zeiten auf Erden erscheinen werde. Als er nun diesen Messias wirklich kennen lernte, ist ihm nicht seine Himmelsglorie neu oder staunenswert gewesen — darauf war er vorbereitet; das unbegreifliche Wunder war für ihn, daß dieser himmlische Sohn Gottes nicht verschmäht hat, die Gestalt eines sündigen Menschen anzunehmen und sich bis zum Kreuzestode zu erniedrigen. Für die älteren Jünger war die himmlische Herrlichkeit Christi die Krönung seines gesamten Lebenswerkes, für Paulus war sein irdisches Wirken und Leiden die *eine* große Tat des Sohnes Gottes, durch die er sein innerstes Wesen der Welt offenbart hat. Nun erst kann man ein herzlich-vertrauliches Verhältnis zu dieser überirdischen Persönlichkeit gewinnen, nachdem sie in der Menschwerdung und im Kreuzestode bewiesen hat, daß Demut, Gehorsam gegen Gott und unendliches Erbarmen zu den Menschen seines Herzens Inhalt ist.

Wenn man sich ein Bild von der Lehre und der Verkündigung des Petrus zu machen versucht, von der wir leider wenig authentische Kunde haben, so werden hier die Erzählungen aus dem Leben Jesu das Rückgrat gebildet haben — natürlich, dies war ja das Große, das Petrus erlebt hatte und wovon sein Herz dauernd voll war. Anders Paulus: sicherlich hat auch er aus der Gemeindeüberlieferung viele Einzelheiten des Lebens Jesu gekannt, aber dies war nichts ihm Eigentümliches — und andre konnten besser davon erzählen.

Für ihn bleibt immer wieder der Mittelpunkt alles Denkens und Redens die wunderbare Tatsache, daß der himmlische Sohn Gottes am Kreuze gestorben ist. Und dafür muß er nun dem Erhöhten mit seinem ganzen Leben danken. Sein Verhältnis zu Christus hat aber noch einen ganz besonders warmen, persönlichen Ton. Er hat eben zeitlebens nicht vergessen können, daß er ein Feind und Verfolger Jesu gewesen ist; das brennt auf seiner Seele, auch nachdem er längst Verzeihung erhalten hat; seine Bekehrung ist ihm deshalb etwas so Großes, weil Christus sich gerade damals seiner angenommen und sich ihm persönlich gezeigt hat, als er ihn am leidenschaftlichsten bekämpfte; niemand hat es so am eigenen Leibe erfahren wie er, daß Christi Wesen eitel Gnade und Liebe ist. So erscheint ihm denn das Opfer Christi als ein ihm ganz persönlich dargebrachtes: »der sich selbst *für mich* dahingegeben hat«. Dies »für mich« und erweitert »für uns« — das ist der neue Ton in der paulinischen Frömmigkeit, der durch die Jahrhunderte hindurchklingt.

Wer so Großes erlebt hat, für den ist es selbstverständlich, daß er fortan »nicht mehr sich selbst lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferstanden ist« (2. Kor. 5, 15). Ihm gehört er jetzt an mit Leib und Seele (Röm. 7, 4). Alle Christen sind ja Knechte, oder, um den antiken Klang des Wortes nachzubilden, *leibeigene Sklaven* ihres himmlischen Herrn. Aber niemand hat dies Verhältnis mit solcher Leidenschaft erfaßt bis zur Selbstopfe-

rung, wie Paulus. Um seinetwillen hat er gebrochen mit seinem Volke, um seinetwillen verzehrt er sich in Mühsal und Arbeit, in Wanderungen durch ganze Weltteile, unter Gefahren mit Entbehrungen aller Art; dem Tod hat er oft ins Auge geschaut, wie er in der Aufzählung seiner Leiden 2. Kor. 11 sagt. Man würde ihn nicht verstehen, wenn man annähme, daß er dies alles nur getan habe, weil er von dem großen Zweck der Gewinnung der Menschheit für das Reich Gottes so begeistert gewesen wäre; nein, viel persönlicher ist das alles gemeint: »die Liebe Christi dringet uns also«, sagt er einmal (2. Kor. 5, 14) d. h. eigentlich, die Liebe Christi hält uns wie umklammert, daß wir nicht nach rechts und links ausbrechen können, sondern immer vorwärts müssen, den Weg zum Ziel.

Aber der Herr, dem er so mit Aufbietung seiner ganzen Kraft dient, ist auch sein Schutz und Trost: »leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, ob wir nun leben oder sterben, so sind wir des Herrn« (Röm. 14, 8) — er ist gewiß, unter allen Umständen in seine Hände zu fallen.

Sein inniges Verhältnis zu Christus stellt sich ihm nun in einer sehr merkwürdigen Form dar, in die wir uns erst hineindenken müssen, er sagt von seinem neuen Leben: »es lebt nicht mehr mein Ich, sondern Christus lebt *in mir*«. Dies ist für ihn nicht bloß ein Bild, sondern ganz ernst gemeint. Wir stoßen hier auf einen antiken Gedanken, von

dem wir nur noch eine sehr abgeblaßte Vorstellung haben. Die Antike, aber freilich auch noch der naive Mensch von heute und die Naturvölker, haben den Glauben, daß ein persönliches Wesen in den Leib eines andern eingehen könne: insbesondere gute und böse Geister, Dämonen und Götter können sich auf eine so innige Weise mit dem Menschen verbinden, dass man sagt, sie seien in sie gefahren oder wohnen in ihnen. Bekannt ist die Vorstellung der dämonischen Besessenheit; ich erinnere daran, wie Jesus selber den Leib des Menschen als ein Haus darstellt, das gefegt und geschmückt ist, um den Dämon oder die bösen Sieben zu empfangen. Eine idealere Vorstellung ist es, wenn im Dionysos-Kultus der Griechen der Gott in die Menschen fährt, sie heißen dann »Entheoi«, und ihr Zustand heißt »Enthusiasmus«, d. h. eigentlich Gottbesessensein. Oder Apollo teilt sich dem Seher mit oder fährt in die Pythia, so dass sie in heiliger Raserei Worte des Gottes künden. Das sind im damaligen Griechentum ganz geläufige Vorstellungen, und Paulus zeigt sich recht als ein Grieche, wenn er sein Verhältnis zu Christus als ein solches Einwohnen Christi denkt [1]. Freilich ist hier nun ein Unterschied: der griechische Enthusiasmus ist stets als ein Zustand höchster Erregung gedacht, in dem der Mensch

[1] Wie diese mystische Vorstellung Hand in Hand geht mit einer sehr eigenartigen Veränderung der Lehre von Christus, habe ich in meiner Schrift „Christus. Die Anfänge des Dogmas“, Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 18/19 gezeigt.

sein eigenes Ich und Selbstbewußtsein völlig verliert und in Raserei oder Verzückung ganz und gar unter dem Einfluß einer ihm fremden Macht steht: er ist das Musikinstrument, auf dem der Gott spielt. Aehnliche Ausdrücke begegnen nun ja auch bei Paulus, und auch ekstatische Verzückungszustände sind ihm nicht fremd: er erzählt, wie er einst in den Himmel entrafft wurde und dort unaussprechliche himmlische Worte hörte; er redet, wie er sagt, mehr mit Zungen, als die andern alle — auch dies ist ein Entzückungszustand, in dem der Mensch Organ Gottes ist. Aber da wo er die persönliche Vereinigung mit Christus näher beschreibt, bemerkt man nichts von Ekstase und Verzückung. Vor allem ist dies Einwohnen Christi nicht ein intermittierender Zustand, der ihn je und dann stürmisch ergreift, um dann wieder nachzulassen, sondern etwas Dauerndes; damit ist schon der ekstatische Charakter aufgegeben. Sodann rechnet Paulus nicht etwa nur jene außerordentlichen Erscheinungen wie das Zungenreden und die Visionen zu den Einwirkungen Christi, sondern gerade das alltägliche Leben seines Glaubens und Berufes leitet er von ihm ab. — Er sagt z. B. einmal: wir haben Christi Sinn (1. Kor. 2, 16) — das heißt nicht bloß, wir sind gesinnt, wie er war, sondern viel unmittelbarer: das Denkvermögen, mit dem wir arbeiten, ist nicht mehr unseres, sondern der in uns wohnende Christus denkt in uns. Wenn das keine Phrase ist, so muß Paulus Momente erlebt haben, wo wie in plötzlicher Er-

leuchtung neue Erkenntnis, eine neue Denkweise über ihn gekommen ist, von der er nur weiß, daß ihm selber von Haus aus diese Gedanken fremd sind. Dies aus den innersten Tiefen seines Wesens hervorbrechende Licht kann er nicht anders als von Christus ableiten. Solche Momente meint er, wenn er in überschwenglichem Ausdruck sagt, nicht mehr sein Ich lebe, sondern Christus lebe in ihm. Oder wenn er sagt: »ich vermag alles in dem, der mich stark macht« (Phil. 4, 13) — so gedenkt er damit nicht nur der außerordentlichen Erfahrungen und Durchhilfen in äußersten Nöten und schwerster Bedrängnis, sondern auch gerade des ständigen Gefühls der Stärkung und Beflügelung seiner körperlichen und geistigen Kräfte, wie er, der Leidende und oft so tief Niedergebeugte, sie alle Tage nötig hatte.

Aber auch in den schwersten Stunden körperlicher oder wie wir bei ihm wohl sagen müssen: nervöser Depression hat Paulus den Zusammenhang mit seinem Herrn nicht verloren. Im Gegenteil — das ist ja gerade das Besondere an dieser mystischen Gemeinschaft, daß sie ein Bluts- und Leidensbund ist. »Auf Christi Tod« sind ja die Christen getauft — d. h. auf die Verpflichtung, seinen Tod zu teilen — mit ihm leiden, mit ihm sterben, das ist ja so recht eigentlich Christenlos. Die Vorstellung ist, daß »die Leiden Christi« noch nicht zu Ende sind mit dem Tode Christi, sondern daß sie in den Gliedern seines mystischen Leibes sich fortsetzen; so ist der merk-

würdige Ausdruck zu verstehen: »wir tragen allezeit das Sterben des Herrn Jesu an unserem Leibe«. Der gebrechliche, von schwerer Krankheit zerrüttete, von unendlicher Mühsal aufgeriebene Körper des Apostels erscheint ihm selber wie mit den Wunden Christi bedeckt; wenn er in Todesmattigkeit zusammenbrechen will oder vor quälendem Schmerz keine Ruhe hat, dann fühlt er sich besonders innig mit seinem Herrn verbunden, dann weiß er: jetzt leidet Christus in mir. Aber nicht nur das; jenes Wort lautet weiter: »Wir tragen allezeit das Sterben des Herrn Jesu an unserem Leibe, auf daß *auch das Leben des Herrn Jesu offenbar werde an unserem schon vom Tode ergriffenen Leibe*« (2. Kor. 4, 10 f.). Er weiß davon zu sagen, daß in Leidenszeiten, wenn Kraft und Mut zu versagen drohen, aus geheimnisvoller Quelle neue Kraft in ihn einströmt — das ist »Leben« von dem Erhöhten. Er hat dreimal den Herrn angerufen, der Satans-Engel, der ihn mit Fäusten schlägt, d. h. seine schwere Krankheit, möge von ihm weichen und hat die Antwort bekommen: »Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in dem Schwachen mächtig« — gerade in der größten Schwachheit kann sich die wunderbare Kraft des Herrn betätigen und vollenden. »Wenn ich schwach bin, so bin ich stark« — dies paradoxe Wort redet von solchen wunderbaren Erfahrungen eines von schweren Leiden Gequälten — aber nie ganz zu Boden Gedrückten: hundertfältig »bedrängt aber nie ganz in die Enge getrieben, in Verlegen-

heit aber nicht in Verzweiflung, verfolgt aber nicht preisgegeben, niedergeworfen aber nicht vernichtet« (2. Kor. 4, 9). In solchen und ähnlichen Worten erkennen wir, was Paulus an seinem himmlischen Herrn gehabt hat; wer sich durch die oft so schwierigen Gedanken und Spekulationen des Apostels von ihm fernhalten läßt — hier kann er *seine eigentliche Religion* kennen lernen; hier kann man sich überzeugen, daß sein Glaube *mehr* war *als das Fürwahrhalten einer schwierigen Lehre,* womöglich ein kaltes Opfer seines Intellektes — es war ihm eine *Kraft,* die ihn aufrecht erhalten hat in Arbeit, Leiden und Sterben.

2. Das Verhältnis des Paulus zum erhöhten Christus hat nun neuerdings eine sehr einseitige Beleuchtung erfahren, besonders durch *W. Wrede*[1]. Es wird behauptet, dieser himmlische Christus des Paulus habe in Wahrheit mit dem historischen Jesus von Nazareth nicht das Geringste zu schaffen, Paulus habe von diesem nichts gewußt, der himmlische Herr, dem er dient, sei nichts andres als der himmlische Messias, an den er auch schon in seiner jüdischen Vergangenheit geglaubt habe, und es sei weiter nichts als eine Namenserweiterung, wenn er ihn nicht nur Christus sondern Jesus Christus nennt.

Wie viel oder wie wenig Paulus vor seiner Bekehrung von Jesus gewußt hat, darüber läßt sich streiten[2], sicher ist nur eins: das Ergebnis der Be-

[1] Paulus. Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 5 6.

[2] Vergleiche meine Schrift „Paulus und Jesus", Berlin, Reuther und Reichard 1909.

kehrung von Damaskus lautete für Paulus nicht bloß: ich habe den Messias gesehen, sondern: der Messias ist mir erschienen und er ist wirklich kein anderer, als der Jesus von Nazareth, den die Nazarener bekennen, und den ich bisher verfolgt habe. Das ist ja gerade das Wesentliche an seiner Bekehrung, daß die beiden Vorstellungen, die er als Jude und Pharisäer schlechterdings nicht zusammenreimen konnte, der ewige himmlische Gottessohn und der gekreuzigte Jesus, in diesem Augenblicke in einer Person vereinigt ihm erschienen sind! Schon daraus folgt, daß er bereits vor seiner Bekehrung ein Bild auch von Jesus gehabt haben muß, nicht nur eine Vorstellung von dem himmlischen Messias. Dies ergibt sich auch aus seinem Verhalten nach der Bekehrung. Wenn er bis dahin nichts von Jesus gewußt hätte, so wäre es doch — sollte man denken — das Gegebene für ihn gewesen, sich zunächst einmal über das Wesen der Persönlichkeit Jesu zu informieren; statt dessen begibt er sich in die Einsamkeit, flieht jede Berührung mit den Aposteln vor ihm, geht jeder Belehrung aus dem Wege. Das ist nur begreiflich, wenn er im wesentlichen über die Grundzüge der Persönlichkeit im klaren gewesen ist, so daß er eines eingehenden Unterrichtes darüber entraten konnte. Es versteht sich ja aber auch ganz von selbst, daß er nicht nur von der Lehre dessen, den er verfolgte, sondern auch von der Persönlichkeit, um die sich der ganze Streit drehte, eine genaue

Vorstellung gehabt hat. Zum mindesten hat er doch von seinen eigenen Parteigenossen eine reichhaltige Liste von Anklagen, eine Menge von gehässigen Erzählungen vernommen, aus denen man ein karikiertes Anti-Evangelium hätte herstellen können. Selbst dies Bild von Feindeshand mußte eine große Anzahl konkreter, dem wirklichen Jesus abgelauschter Züge enthalten, die trotz aller Verdrehung noch auf ein nicht ganz verstocktes Gewissen wirken mußten. Sodann: der Verfolger Paulus hatte Gelegenheit genug, von Christen, die vor den hohen Rat geschleppt wurden, Bekenntnisse, Erzählungen, Worte Jesu zu hören, vor allem muß er Eindrücke von ihrer Ueberzeugungstreue, von ihrem Leidensmut und ihrer Hoffnungsfreudigkeit empfangen haben. Was Paulus aus diesem Enthusiasmus über das Wesen Jesu erschlossen hat, hat noch nicht die Kraft gehabt, ihn von der Unwahrheit jener Verleumdungen und der Verkehrtheit seines eigenen Standpunktes zu überführen — aber er müßte nicht der innerliche, nach Wahrheit ringende Mensch gewesen sein, als den wir ihn kennen, wenn nicht der Geist der ersten Zeugen und der in ihnen nachwirkende Geist Jesu auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht hätten. Und es heißt von der Person Jesu selber gering denken, wenn man ihr nicht zutraut, daß sie auch durch das Medium ihrer Anhänger wie ihrer Verleumder hindurch zu leuchten imstande gewesen wäre. Kurz — die einzig natürliche Annahme ist, daß Paulus schon vor Damas-

kus von der Persönlichkeit Jesu tiefer berührt worden ist, als er selbst es vielleicht gewußt oder sich eingestanden hat.

Dazu kommt nun, daß in einer mir zweifellos deutlich erscheinenden Stelle, 2. Kor. 5, 16, Paulus selber zugesteht, Jesus persönlich gekannt zu haben. Zwar fügt er sofort hinzu: nur dem Fleisch nach — d. h. äußerlich, oberflächlich, wie eben Menschen einander kennen; er hat ihn gesehen, aber nicht durchschaut, gekannt, aber nicht *er*kannt. Er kann sich dessen nicht rühmen, ja im Gegenteil: es ist eigentlich ein sehr unrühmlicher Punkt in seinem Leben, daß er dem Sohne Gottes gegenüber gestanden hat — etwa als er vor Pilatus stand oder auf Golgatha — und ihn nur für einen gewöhnlichen Menschen, ja sogar für einen fluchwürdigen Verbrecher gehalten hat. Um so mehr liegt die Frage nahe: hat es denn irgend einen Wert für uns oder für Paulus, daß er diese flüchtige, nicht zum Ziele führende Begegnung mit Jesus gehabt hat? Ich meine, daß dies gleichwohl eine sehr wichtige Sache ist. Vor allem ist es für Paulus bedeutsam gewesen, daß er sich eine deutliche Vorstellung von Jesus machen konnte und nicht bloß auf ein Phantasiebild angewiesen war; darauf allein beruht die Möglichkeit, daß der ihm erschienene jüdische, himmlische Messias die Züge einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit trug. Jene Begegnung wäre nun freilich doch etwas relativ Wertloses, wenn Jesus damals *überhaupt* keinen Eindruck auf ihn gemacht hätte.

Aber das kann man sich nicht vorstellen. Eine Persönlichkeit, die so viel Begeisterung und so viel Haß entfesselt hat, *muss* auch rein menschlich, in der äußern Erscheinung und Haltung, in Blick und Miene, in Wort und Gestus die Aufmerksamkeit eines ernsten, bedeutenden Mannes wie Paulus gefesselt haben. Vielleicht hat die Fügung es gewollt, daß Paulus ihn gesehen hat inmitten seiner Leiden, etwa sein Kreuz tragend oder in den Händen der Kriegsknechte. In diesem Fall würden die zahlreichen Worte des Apostels von den Leiden Christi oder das andere, daß er den Galatern Christus als den Gekreuzigten vor Augen gemalt hat (Gal. 3, 1 f.), einen ganz besondern Ton bekommen. Warum legen wir aber überhaupt so viel Gewicht auf dies »Gesehenhaben?« Wir leben in einem Zeitalter, da man die Persönlichkeit hoch wertet, und da wird man wohl Zustimmung finden, wenn man sagt: ein Blick in Jesu Antlitz wiegt die Kenntnis vieler Worte und Lehren auf, der Anblick seiner Kreuzigung wäre wichtiger als die Kenntnis vieler Heilungs- und Wundergeschichten. Wir werden uns nun hier ja mit Vermutungen begnügen müssen: ob Paulus indirekt, durch Freund und Feind eine anschauliche Kunde vom Wesen und Wirken Jesu erhalten hat, oder ob er selber einen starken, zunächst ignorierten, aber doch unauslöschlichen und immer stärker sich geltend machenden Eindruck von seiner Persönlichkeit bekommen hat — in jedem Fall bleibt bestehen: auch das Erlebnis des Paulus ist nicht denkbar ohne

eine solche direkte oder indirekte Berührung mit Jesus. Er hätte Jesus nicht als Verklärten schauen können, wenn er nicht schon vorher ein Bild von dem irdischen Jesus gehabt hätte.

Vor allem: das Ergebnis der Bekehrung war ja nicht bloß die kahle Anerkennung der Identität Jesu und des Messias, sondern die Ueberzeugung, daß Jesus wirklich eine Persönlichkeit war, von der man ohne Lästerung sagen konnte, er sei der Messias, der Sohn Gottes. Und selbst wenn er erst nach der Bekehrung diese Erkenntnis in vertieftem Maße gewonnen hätte, so muß man vollends von dem Christen Paulus sagen: er *muß* gehabt haben und hat wirklich gehabt ein leuchtendes, lebendiges Bild von der ethischen und religiösen Persönlichkeit Jesu.

Freilich hat er nur selten Einzelzüge aus dem Leben Jesu in seinen Briefen hervorgehoben; aber das Wenige, was er nennt, genügt vollständig, um den Satz zu begründen: der Jesusglaube des Paulus besteht nicht nur in dem religiösen *Gebetsverhältnis* zu dem erhöhten Christus, sondern er hat sich — genau wie die älteren Jünger — auch die *Nachfolge des irdischen Lebens Jesu* als Aufgabe gestellt.

Mit ungemeinem Nachdruck nennt er sich, 1. Kor. 11, 1, einen Nachahmer oder Nachfolger des Herrn. Er verweist nicht nur andere auf die Erfüllung des Gesetzes Christi (Gal. 6, 2), sondern sagt von sich selbst, daß er sich dem Gesetze Christi (1. Kor. 9, 21) verpflichtet fühle. Die Worte des

Herrn sind ihm ebenso sehr höchste Autorität, wie den Jüngern vor ihm, und wenn er auch nur selten Aussprüche Jesu wörtlich zitiert, so zeigen doch namentlich seine ethischen Ausführungen (etwa Röm. 12. 13), wie ihm die Grundforderungen Jesu in Fleisch und Blut übergegangen sind. Er redet von seinen »Wegen in Christo Jesu« (1. Kor. 4, 17), das bedeutet nichts anderes, als daß er in seinem Wandel und seinen sittlichen Grundsätzen sich von dem leiten läßt, was er als den Willen Jesu kennt, und wenn er sagt »wir haben den Sinn Christi«, so bedeutet das gewiß, daß der himmlische Herr ihm seine Gedanken eingibt, aber zugleich muß er dabei doch die Empfindung gehabt haben, daß diese Gedanken auch im Sinne Jesu sind. Kurz — das innere Leben des Apostels ist nicht zu verstehen ohne die Annahme, daß das Bild des erhöhten Christus auch für ihn nicht nur die persönlichen, sondern auch die geistigen Züge Jesu trägt, und daß er sich ständig unter dem geistigen Einflusse Jesu fühlt.

Am deutlichsten tritt in diesem Bilde hervor, daß Jesus sich ganz zum persönlichen Träger der göttlichen Gnadenabsicht hergegeben hat. Nicht bloß als stummes Opfer hat er sich schlachten lassen, sondern er selber ist von Liebe und Gnade erfüllt, er will nichts anderes als sich für andere hingeben. Dieser Wille der Selbstaufopferung spricht sich besonders in den von Paulus zitierten Abendmahlsworten aus: *für euch gegeben.* Ich frage: wo ist im Bilde des jüdischen Messias dieser Zug zu finden?

Nirgends. Hier hat die geschichtliche Wirklichkeit, hier hat das, was Paulus vom Leben Jesu wußte, die ihm bekannte Messiasidee an dem entscheidenden Punkte umgestaltet.

Es ist sehr bemerkenswert, daß Paulus immer gerade da auf das Vorbild oder auf das Gesetz Christi zu sprechen kommt, wo es sich darum handelt, daß man nicht das Seine suchen soll, sondern das der andern. Vgl. 1. Kor. 10, 33; 11, 1: »nicht meinen Vorteil suchend, sondern den der Vielen, daß sie gerettet werden: seid meine Nachfolger, wie ich Christi (Nachfolger bin)«; 1. Kor. 9, 21; Gal. 6, 2: »ein jeder trage des andern Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« ; Phil. 2, 4 ff. Dies also ist das, was ihm an Jesus als das Charakteristische erschienen ist, daß er nicht sich selbst gelebt hat, sondern für andere. Hat er ihn damit richtig verstanden? Wir bedürfen keiner Antwort. Gal. 5, 13 heißt es: »zur Freiheit seid ihr berufen, meine Brüder; nur nicht die Freiheit zur Förderung des Fleisches, sondern« – und nun folgt die überraschende Wendung: »durch die Liebe *dient* einander, *das* ist die Erfüllung des Gesetzes«. Kann man die Grundgedanken der Verkündigung Jesu treffender wiedergeben als es hier geschieht? Und wenn Paulus in der großen ethischen Abhandlung Röm. 12. 13 oder 1. Kor. 13 die Liebe als den kostbarsten Edelstein der Christen in den verschiedensten Wendungen leuchten läßt — woher stammt ihm dieser Enthusiasmus? Etwa aus der jüdischen Ethik? Müssen

wir nicht anerkennen, daß er gerade in diesem Punkte so stark unter den Einwirkungen und in der Nachfolge Jesu steht, wie nur irgend einer der ältern Jünger?

Gewiß enthält nun die Verkündigung des Paulus auch noch eine Menge andrer Elemente; und auch da wo er mit der Predigt Jesu übereinstimmt, bewegt er sich zum Teil in stark abweichenden Denkformen und Ausdrucksweisen. Es hat sein Jesusglaube einen starken dogmatischen Unterbau, von dem wir weder bei Jesus noch in der ältern Gemeinde Spuren finden.

So ruht z. B. seine Heilsgewißheit zum Teil *auch* auf schwierigen *dogmatischen Lehren* über die sühnende und erlösende Kraft des Todes Christi. Aber diese zum Teil recht dunklen, keineswegs einheitlichen, sondern sogar widerspruchsvollen Lehren [1] dienen ihm in erster Linie zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum. Und da er selber sehr starke theologisch-dogmatische Bedürfnisse hatte, so waren sie auch für sein eigenes theologisches Gewissen eine Notwendigkeit. Aber es ist durchaus verkehrt, wenn man die Freudigkeit und Zuversichtlichkeit seiner Heilsgewißheit auf diesem verstandesmäßigen dialektischen Prozeß allein sich aufbauen läßt. Als eine theoretische Hilfskonstruktion sind sie ihm sehr wichtig gewesen; daß aber sein

[1] Es sind *verschiedene* Theorien bei ihm zu unterscheiden, so z. B. eine mehr juristische *Versöhnungs*lehre und eine mehr metaphysische *Erlösungs*lehre.

Gemüt zur Ruhe gekommen ist, daß er den Gewissensdruck hat weichen gefühlt, daß er den Mut gewonnen hat, sich der Liebe und Gnade Gottes zu getrösten und daß er durch seine hinreißende Predigt auch in anderen Menschen den Glauben an die *Sündenvergebung* zu wecken imstande war — das ist nicht aus dieser seiner *Theologie* zu erklären. Viel unmittelbarer müssen wir uns den Prozeß vorstellen: In der Hingabe Jesu in den Tod hat *Gott* seine Liebe gegen uns bewiesen — gewiß; aber Jesus hat doch im vollsten Sinne eingewilligt in diesen Liebesratschluß Gottes; »er hat sich *selbst* für mich dahingegeben«, er ist also der Träger des göttlichen Heilswillens geworden, an ihm kann man Gottes Willen erkennen. Das mag uns zu einem dritten Typus des Jesusglaubens hinüberleiten, den wir am deutlichsten vertreten finden bei Johannes.

3. Johannes.

So nenne ich in Kürze den Verfasser des 4. Evangeliums und der Johannes-Briefe, ohne damit irgend ein Urteil über die kritischen Fragen abgeben zu wollen, die gerade augenblicklich von neuem in Fluß gekommen sind. Wer dieser »Johannes« gewesen sein möge — kein Zweifel, daß er mit seinem Werke der christlichen Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hat, insbesondere den unzählbaren Christen, die »an Christus glauben, obwohl sie ihn nicht sehen, die ihn lieben, obwohl sie ihn nicht mit Augen geschaut haben« (1 Petr. 1, 18).

Versetzen wir uns in die Lage der späteren Heidenchristen — zu denen ja schließlich auch wir gehören — die nicht Augenzeugen des Lebens Jesu und ganz allein angewiesen waren einerseits auf die Predigt von dem unsichtbaren Erhöhten, den sie einstweilen nicht von Angesicht, sondern nur »wie im Spiegel« schauen können (wie Paulus 2. Kor. 3, 18 sagt) und andererseits auf das Bild, das die ältern Evangelien zeichnen von dem Jesus von Nazareth, der einstmals auf Erden wandelte. So

unendlich wertvoll uns heute diese Erinnerungen sind, so treu und lebendig die Einzelzüge dieses Bildes, so überzeugend der Erdgeruch palästinensischen Lebens, der von dieser Ueberlieferung ausgeht, so hoch wir gerade als Historiker diese Quellen schätzen — so können wir doch nicht leugnen, und die geschichtliche und praktische Erfahrung bestätigt es, daß gerade ihre eminente *Geschichtlichkeit* die Gestalt Jesu dem *Glauben* der Gemeinde ferner rückt. Gerade was ihr Vorzug ist, die Lebendigkeit und Farbigkeit der Umgebung und die Menschlichkeit der Gestalt Jesu, das erweckt mehr die Vorstellung, daß dieser Jesus früher einmal gelebt hat, als daß er seiner Gemeinde und dem Einzelnen beständig nahe ist. Daran können einzelne Züge wie das Schlußwort des Matthäus nichts ändern. Für die Gemeinde wäre es nicht ganz leicht gewesen, wenn sie nur diese Evangelien besessen hätte, zu dem Bilde Jesu von Nazareth ein eigentlich religiöses Verhältnis der Verehrung und Anbetung zu gewinnen. Gewiß hätte dies Bild, wenn es allein geblieben wäre, jederzeit einen starken Einfluß auf die Gemeinde behalten: es hätte Trost spenden, Mut zum Glauben machen, zur Nachfolge in der Liebe, in der Entsagung und im Martyrium spornen können, aber dem Verlangen nach einer persönlichen Gottesoffenbarung, dem Bedürfnis nach »Anbetung« würde es schwerlich auf die Dauer genügt haben. Dies hätte sich dann lediglich in den Kultus des Erhöhten geflüchtet, und es wäre nur allzu

fraglich gewesen, ob es der Gemeinde gelungen wäre, die leicht verblassende Vorstellung des Erhöhten mit den Zügen bloß des synoptischen Jesus zu beleben oder umgekehrt die Gestalt Jesu von Nazareth im göttlichen Lichte der Verklärung anzuschauen. Hier hat nun das johanneische Jesusbild Epoche gemacht. Anknüpfend an die alte Ueberlieferung und zum Teil aus eigentümlichen Quellen geschöpft, ist es persönlich und konkret genug, um immer wieder bis auf den heutigen Tag den Eindruck höchster geschichtlicher Wirklichkeit zu machen; es enthält so viele menschliche, warme und herzgewinnende Züge, daß ihm von jeher die ganze Liebe der Bibelleser gehört hat. Anderseits aber strahlt es einen solchen überirdischen Glanz aus und erhebt sich so über das Geschichtliche, Lokale, Nationale im engeren Sinn, daß nicht nur der dogmatische Glaube an die Gottheit Jesu, sondern auch das Bedürfnis der Anbetung hier seine volle Befriedigung findet.

Das hat seinen Grund darin, daß der Verfasser, wenn er von dem auf Erden wandelnden Jesus erzählt oder ihn reden läßt, immer zugleich an den zur vollen Gottheit Erhöhten denkt. Nicht wie die alte Ueberlieferung redet er von dem Menschen Jesus von Nazareth, von dem geisterfüllten Propheten, der erst nach seinem Tode zur Herrlichkeit des Sohnes Gottes erhöht werden soll, nicht wie Paulus zeigt er uns die Knechtsgestalt dessen, der sich seiner himmlischen Majestät entäußert hat, um »an

Geberden wie ein Mensch« Niedrigkeit und Tod auf sich zu nehmen, — nein er schildert auch schon den auf Erden Wandelnden im Vollbesitz göttlicher Majestät und Herrlichkeit (Doxa). Gewiß, er ist »Fleisch« geworden im vollen Sinne, aber wer Augen des Glaubens hatte, konnte dennoch die »Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes« an ihm schauen. Er ist nicht der zu göttlicher Herrlichkeit bloß Bestimmte, nicht der, der auf seine göttliche Herrlichkeit verzichtet hat, er ist eine vollendete Inkarnation des göttlichen Wesens, er ist auch als Mensch »Gott« im vollen Sinne. Insbesondere sind es die Wunder, in denen er seine »Herrlichkeit«, d. h. sein göttliches Wesen offenbart; sein Tun ist göttliches Tun: Totenerweckung und Gericht, diese beiden recht eigentlich göttlichen Funktionen, hat ihm der Vater übertragen; er vollzieht sie durch Tat und Wort. So offenbart er den Vater, nicht bloß indem er von ihm redet, sondern durch sein ganzes Dasein — darum heißt er der *Logos*, das Wort, die verkörperte Offenbarung Gottes; er ist in die Welt gekommen, um den Menschen das Wesen des unsichtbaren Gottes in seiner Person zu entschleiern. Besonders die beiden Haupteigenschaften Gottes »Gnade und Wahrheit« sind an ihm sichtbar geworden. Der Sinn seiner Erscheinung wird in das Wort zusammengefaßt: »Wer ihn gesehen hat, hat den Vater gesehen«. In diesem Jesusbilde kommt der Gedanke zur Vollendung, in den auch die Anschauung des Paulus ausmündet: Jesus nicht nur

der Bote, nicht nur das Organ Gottes, sondern der Träger und die Verkörperung der göttlichen Liebesabsicht. Aber bei Johannes ist er energischer durchgeführt, zur Hauptsache gemacht und — das ist das Wesentliche — *an dem auf Erden Wandelnden in lebendiger Weise zur Anschauung gebracht.* Durch dies Ineinsschauen der geschichtlichen Person mit dem übergeschichtlichen göttlichen Wesen, durch die Verbindung der Züge des Irdischen und des Erhöhten hat Johannes für den Glauben der Gemeinde den anschaulichen, konkreten, beseelten Gegenstand ihrer Verehrung und Anbetung leuchtend hingestellt.

An diesem Bilde nun rankt sich *eine dritte Form des Jesusglaubens* empor, die in der Geschichte der Kirche und ganz besonders in unserer Gegenwart eine große Bedeutung hat: neben dem Leben in der Nachfolge Jesu, neben dem Gebetsverhältnis zum Erhöhten erscheint jetzt ein *Glaube an den geschichtlichen Jesus als den Offenbarer Gottes.* In klassischer Weise hat Johannes diese Form des Jesusglaubens formuliert.

Wenn der geschichtlich-übergeschichtliche Jesus, wie Johannes ihn zeichnet, *die* Offenbarung Gottes ist, so besteht der ihr entsprechende Glaube darin, daß man diese Gestalt in ihrer vollen Größe, ihrem richtenden Ernst und ihrer werbenden Liebe auf die eigene Seele wirken läßt, sich ihr im Glauben beugt, sich ihr im Vertrauen naht, sich der in ihr gegebenen Offenbarung möglichst voll und intensiv bemächtigt. Das nennt Johannes »zu ihm kommen«,

»seine Stimme hören«, »an ihn glauben«, »ihn lieben« und schließlich mit einem mystisch klingenden Ausdruck »in ihm bleiben«. Es ist dasselbe Wort wie bei Paulus, wenn er vom »Leben in Christo« redet, hat aber doch einen andern Sinn und eine andere psychologische Form. Paulus denkt an eine überirdische Verbindung mit dem *erhöhten* Christus durch den heiligen Geist; Johannes fordert vielmehr ein inniges Sichversenken, Sichhineinleben in die Gestalt des geschichtlichen Jesus; sie in jedem Augenblick sich gegenwärtig halten, unter ihren geistigen Einfluß sich dauernd stellen, von ihm immer aufs neue Licht und Wahrheit und »Leben« gewinnen — das ist die Aufgabe.

Man sieht, wie der johanneische Glaube an Jesus sich auch nahe berührt mit dem, was wir die »Nachfolge« Jesu genannt haben. Aber es ist doch ein etwas anderer Ton und eine etwas andere Form darin: dem, der Jesu »nachfolgt«, schwebt Jesus als der »Führer« vor, als der »Anfänger und Vollender des Glaubens« (Hebr. 12, 2), der im Sonnenglanz und in Blumenpracht, im Auge des Kindes und in der Stille der Nacht auf Bergeshöhen seinen Gott gefunden, in der Versuchung und im Kampf, in Gethsemane und auf Golgatha seinen Glauben an ihn bewährt hat und treu, gehorsam und geduldig erfunden worden ist bis ans Ende. In diesen seinen Glauben zieht er seine Nachfolger mit hinein, macht ihnen Mut an Gott zu glauben wie er, Abba zu rufen wie er, ihr Leben hinzugeben wie er, das

Haupt einer neuen Menschheit, als ein Kind oder Sohn Gottes, — der »Erstgeborene unter vielen Brüdern«.

Anders die Form des johanneischen Jesus-Glaubens: der Glanz göttlicher Majestät, der von seiner Lichtgestalt ausgeht, weckt Glauben und Erkenntnis Gottes, Leben und Seligkeit — denn wer ihm naht, fühlt sich wie von Gott selbst angerührt und zum Leben erweckt. Dieser Glaube klammert sich an ihn wie an Gott selber und beugt sich seinem Worte als dem Worte Gottes. Diese beiden religiösen Typen: Nachfolge und johanneischer Glaube an Jesus Christus mögen in der Wirklichkeit oft beieinander sein und ineinander übergehen — im religionspsychologischen Denken sollten wir sie aber auseinander halten.

Nun ist es aber ungemein merkwürdig, wie auch in der johanneischen Frömmigkeit schließlich der alte Nachfolgegedanke wieder durchschlägt.

Fragt man nämlich: wie sollen wir es denn machen, »in ihm zu bleiben« oder »in seiner Liebe zu bleiben« — so erhalten wir die zunächst überraschende Antwort: »dadurch, daß wir seine Gebote halten«: »So ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben« — »so ihr meine Gebote haltet und in meiner Liebe bleibt« — »wer mich liebt, wird meine Worte halten«. »Ihn lieben« und »seine Gebote halten«, das sind die beiden Seiten einer und derselben Sache und stehen in einem Doppelverhältnis zu einander. Einerseits nämlich ist dies neue

Tun eine *Frucht* jenes religiösen Verhältnisses, Frucht und daher Probe auf seine Echtheit; aber andrerseits *wirkt* es auch auf das Glaubens- und Liebesverhältnis *zurück:* Man muß seine Gebote tun, um in seiner Liebe zu bleiben, um sich das kostbare Gut zu erhalten und sich immer aufs neue darin zu befestigen. Besonders kommt die Stelle 15, 10 in Betracht, auf die ich — meinem Lehrer A. Ritschl folgend — das größte Gewicht legen muß. Es wird hier eine Parallele gezogen zwischen dem Verhältnis der Jünger zu Jesus und dem Verhältnis Jesu zu seinem Vater:

»So ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben,
Gleich wie ich meines Vaters Gebote gehalten habe und in seiner Liebe bleibe.«

Vor allem tritt hier ganz deutlich hervor, wie auch Johannes schließlich das Verhältnis Jesu zu Gott nur so denken kann, daß er sich durch vollkommene Hingabe, Gehorsam und Treue »in der Liebe« seines Vaters *erhalten* hat, wie es besonders 14, 15 ganz klar wird: nur darum kann man in ihm den Vater schauen, weil »er im Vater und der Vater in ihm ist«, d. h. weil er in seiner Person das Kindschaftsverhältnis vollkommen verwirklicht; an ihm kann man sehen, wie ein Mensch mit Gott völlig eins werden kann (vgl. 4, 34). Auch sein Verhältnis zu Gott ruht ja auf der entgegenkommenden Liebe Gottes, aber es hat nur Bestand und ist innerlich möglich nur dadurch, daß und solange als er

Gottes Willen tut; auch bei ihm ist der unbedingte Gehorsam die Grundbedingung dafür, daß er der Liebe seines Vaters gewiß sein darf. Und dies Verhältnis wiederholt sich zwischen Jesus und seinen Jüngern: auch in seiner Liebe können sie nur bleiben, solange als sie mit voller Entschiedenheit und Treue seine Gebote erfüllen. Es gibt auf die Dauer keinen Glauben an Jesus, der nicht sittliche Nachfolge Jesu würde. So tritt auch hier neben der höchstgesteigerten Christuslehre und dem höchstgespannten Jesusglauben schließlich das alte Nachfolge-Ideal ganz deutlich wieder hervor.

* * *

So sehen wir, wie die drei von uns unterschiedenen Typen urchristlicher Jesus-Religion sich mannigfach berühren und kreuzen. Ebenso stehen sie in der heutigen Kirche nicht nur nebeneinander, sondern gehen — oft in einzelnen Individuen — ineinander über. Zur Klärung der kirchlichen Streitfragen, aber auch zur Klärung der eigenen Frömmigkeit ist es heilsam, sie einmal zu unterscheiden und zu sondern. Es wäre verkehrt, eine dieser Formen für allein berechtigt zu erklären und die andern zu bekämpfen. Es soll aber auch niemand vergewaltigt werden, der erklärt, daß er weder das Gebet zum Erhöhten noch den Glauben an die Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu sich zu eigen machen kann, während er wohl bereit sei, in der Nachfolge Jesu von Nazareth dem himmlischen Vater in herzlichem kindlichen Ver-

trauen zu nahen und seinen Willen zu tun im Sinne Jesu, wenn auch weder in seiner Vollkommenheit noch in seiner besondern Eigenart, sondern eben nur so wie der Jünger dem Meister nachkommen kann, oder wie der, der noch immer sagen muß: »Ich glaube Herr, hilf meinem Unglauben«, dem Anfänger und Vollender des Glaubens.

W. Bousset:

Jesus. (Aus den „Religionsgesch. Volksbüchern".) Dritte Auflage. (21/30. Tausend.) Klein 8. 1907. M. —.75, gebunden M. 1.—. Feine Ausgabe gebunden M. 1.75.

Was wissen wir von Jesus? 2. Auflage. 6. Tausend. Klein 8. 1906. M. 1.—. Kart. M. 1.20.

Kaftan, J., Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede. 3. Tausend. 8. 1906. M. —.80.

Die Geschichte Jesu. Von **P. W. Schmidt.** Mit einer Geschichtstabelle. Volksausgabe. Neuer, durchgesehener Abdruck. 1909. M. 1.—. Geb. M. 1.50.

Größere Ausgabe:

1. Die Geschichte Jesu erzählt. Vierter durchgesehener Abdruck. Mit einer Geschichtstabelle. 8. 1904. M. 3.—. Geb. M. 4.—.
2. Die Geschichte Jesu erläutert. Mit 3 Karten und einem medizin. Gutachten zur römischen Kreuzigung samt 2 Abbildungen im Text und 1 Tafel. 1904. M. 7.—. Gebunden M. 8.—. 1. u. 2. komplett in 1 Halbfranzband geb. M. 12.—.

Wilhelm Heß:

Jesus von Nazareth im Wortlaute eines kritisch bearbeiteten Einheitsevangeliums dargestellt. 8. 1906. M. 1.—. Gebunden M. 1.50.

Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung dargestellt. 8. 1906. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Buddha oder Christus? Von Pfarrer Lic. Dr. Rittelmeyer. 8. 1909. M. —.60. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 57.)

Prof. D. **Johannes Weiß**-Heidelberg:

Christus. Die Anfänge des Dogmas. 1.—10. Tausend. 8. 1909. M. 1.—. Gebunden M. 1.30. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. I, 18./19. Heft).

Deutsche Literaturzeitung v. 6. November 1909:
„Es sind die reifen Früchte solider Forschungen, die der Verf., auf allen wesentlichen Punkten im Einklang mit den ernsten Arbeiten der modernen Theologie, vor uns ausbreitet."

Nationalzeitung vom 22. Juli 1909:
„. . . möge man also das Studium des Büchleins nicht scheuen, man wird reich belehrt oder auch zum Widerspruch angeregt von ihm scheiden."

Von demselben Verfasser erscheint demnächst:

Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? Vorträge auf dem Berliner Ferienkurs April 1910.

Prof. D. **Heinrich Weinel** in Jena:

Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden? Enthalten in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910, Heft 1 und 2. Einzelpreis jedes Heftes à 1,50 M. Erweiterte **Separatausgabe in Vorbereitung.**

Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Achtes bis zehntes Tausend. Neue Bearbeitung. 8. 1906. M. 3.—. Geb. M. 4.—. (Lebensfragen 16.)

„Wie eine herrliche, genußreiche Höhenwanderung wirkte auf mich das Lesen des kostbaren Buches. Hier wie dort gesunde erfrischende Luft, wunderbare Fernsicht, herrlicher Einblick in stille friedliche Täler und Ueberblicke über ein großes gesegnetes Gebiet."

Evang. protest. Kirchenbote 1907, Heft 4.

Paulus und Jesus. Von D. **Adolf Jülicher,** Professor in Marburg. 8. 1907. 50 Pfg., gebunden 80 Pfg. Feine Ausgabe gebunden M. 1.50. (Religionsgeschichtliche Volksbücher I. 14.)

D. **Arnold Meyer,** Professor der Theologie in Zürich:

Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Lebensfragen. Schriften und Reden. Herausgeber H. Weinel. 19.) 8. 1907. M. 1.20. Gebunden M. 2.—.

Das „Leben nach dem Evangelium Jesu". 8. 1905. M. —.75. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 44.)

Was uns Jesus heute ist. 8. 1907. M. —.50, gebunden M. —.80. Feine Ausgabe gebunden M. 1.50. (Religionsgesch. Volksbücher V, 4.)

Lebensfragen

Schriften und Reden

herausgegeben von Heinrich Weinel

14

Lebensfragen.

1. Die Religion unserer Klassiker (Lessing, Herder, Schiller, Goethe). Von Karl Bell. 1904. Mk. 2.80, geb. Mk. 3.80.
2. Naturalistische und religiöse Weltansicht. Von Rudolf Otto. 1904. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.
3. Paulus. Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. Von Heinrich Weinel. 1904. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.
4. Die Reform des Strafrechts und die Ethik des Christentums. Von Paul Drews. 1905. 50 Pfg.
5. Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. Von A. Meyer. 1905. Mk. 3.–, geb. Mk. 4.—.
6. Religion und Kunst. Von Ernst Linde. 1905. 50 Pfg.
7. Wahre Frauenbildung. Ein Mahnwort an die Gebildeten. Von Marie Martin. 1905. 50 Pfg.
8. Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Von G. Krüger. 1905. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.
9. Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung. Von Elsbeth Krukenberg. 1905. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.
10. Erlösung. Von R. Herrmann. 1905. 50 Pfg.
11. Zur Ueberwindung des Zweifels. Von Paul Jaeger. 1906. 90 Pfg.
12. Gut und Böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit. Von Emil Fuchs. 1906. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.
13. Carlyle und Goethe. Von Otto Baumgarten. 1906. Mk. 2.40, geb. Mk. 3.40.
14. Jesu Blut ein Geheimnis? Von Paul Fiebig. 1906.

Jesu Blut, ein Geheimnis?

Von

Paul Fiebig.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1906.

— Alle Rechte vorbehalten. —

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Einleitung.

Fragt man heutzutage einen Gebildeten: was soll das heißen: „Jesus hat uns durch sein Blut erlöst"?, so wird er sagen: „Ja, das ist mir schon immer rätselhaft gewesen. Ich weiß nicht, was ich mir dabei denken soll. Die kirchliche Lehre redet da von unendlicher Schuld, davon, daß nur ein Gott uns erlösen könne, daß der Tod Jesu eine notwendige Strafe sei, die der Unschuldige habe erleiden müssen für die Sünder, daß Gott uns allein um des Blutes Jesu willen vergeben könne — doch, das sind für mich alles Worte, nichts als Worte. Inwiefern der Tod Jesu, und vollends: inwiefern das Blut Jesu mich von meinen Sünden befreien kann, ist mir völlig unklar". So oder ähnlich reden unendlich viele Gebildete der Gegenwart. Es ist ihnen gepredigt worden, daß Jesus für sie gestorben sei zur Vergebung der Sünden, daß das Blut Jesu sie reinige von allen Sünden, daß sie glauben sollen an die in Jesu Tod gegebene Vergebung — aber, sie wissen nicht, wie sie das verstehen sollen. Die Worte sind für sie ohne Inhalt.

Ist es nicht ein großer Schade, daß grade der Tod Jesu so unverständlich ist für die Gebildeten unserer Tage? Das Kreuz ist das Symbol des Christentums. Ist es nicht schlimm, daß es so wenig verstanden wird?

Andere, die den religiösen Fragen näher stehen und ehrfurchtsvoll die Ueberlieferungen des Christentums ehren, die

Frommen unter den Gebildeten der Gegenwart, werden sagen: „Gewiß, der Tod Jesu ist ein Geheimnis. Es ist ein Rätsel, wie uns das Blut Jesu, und grade das Blut Jesu, nicht sein Leben, sein Vorbild, reinigen kann von aller Sünde. Aber: man darf dies tiefe, heilige Geheimnis nicht enträtseln, nicht an das Licht der Erkenntnis hervorziehen wollen. Der menschliche Verstand ist viel zu schwach, um Gottes Geheimnisse durchschauen zu können". Auch die Frommen also stehen hier vor einem undurchdringlichen Dunkel.

Muß das so sein? Ist diese Stimmung der Erlösung durch Jesu Blut gegenüber auch in der alten Christenheit verbreitet gewesen? Oder besaß man damals das Verständnis dieser Erlösung durch Jesu Blut? Das Neue Testament muß uns darüber Auskunft geben können. War die Erlösung durch das Blut Jesu den Aposteln und ersten Christen kein Rätsel, sondern eine sie beseligende und ihnen verständliche Wahrheit: wie kommt es dann, daß uns das, was ihnen so klar war, so unverständlich ist?

Wie steht es im Neuen Testament? Haben wir dort auch die Stimmung: es ist ein undurchdringliches Rätsel, was es heißen soll: „Jesus hat uns erlöst durch sein Blut"?

Gehen wir zunächst dieser Frage nach.

Erstes Kapitel.

Ist die Erlösung durch Jesu Blut dem Urchristentum im Neuen Testament ein unverständliches Rätsel?

Wir sehen zunächst den Teil des Neuen Testamentes durch, der Briefe und Lehrschriften enthält, dann diejenigen Bücher des Neuen Testamentes, die geschichtliche Berichte darbieten.

Ich bitte den Leser, die Uebersetzung des Neuen Testa-

mentes von Weizsäcker[1]) oder Stage[2]), meinetwegen auch die Uebersetzung Luthers, zur Hand zu nehmen und zu prüfen, ob ich mit den folgenden Ausführungen recht habe oder nicht. Ich schätze Luthers Uebersetzung hoch, habe jedoch an mir und vielen anderen, vor allem an denen, die des Griechischen unkundig sind, die Erfahrung gemacht, daß ein genaues, wissenschaftliches Verständnis des Neuen Testamentes rascher und bequemer durch Stage und Weizsäcker als durch Luther zu erreichen ist.

Es sei noch dies vorausgeschickt:

Es handelt sich in jedem der folgenden Kapitel um das Verständnis und die Beurteilung lediglich von neutestamentlichen, d. h. im Neuen Testament vorliegenden Anschauungen. Die Geschichte der Lehre von der Erlösung durch das Blut Jesu ist mit Absicht nicht herangezogen worden. Es soll die Aufmerksamkeit nicht von dem Neuen Testament abgelenkt und deutlich werden, was das Neue Testament über die Erlösung durch das Blut Jesu sagt. Die Bildung unserer religiösen Gedankenwelt geht noch heute in hohem Maße vom Neuen Testament aus und auf das Neue Testament zurück. Ein eindringendes, geschichtliches Verständnis der neutestamentlichen Gedanken vermag daher vor allem, unsere religiösen Gedanken zu berichtigen und zu vertiefen. Es wird auf diese Weise klar, daß vieles, was man der geschichtlichen Entwickelung zur Last legt, aus dem Neuen Testament stammt und von dorther immer wieder unter uns lebendig wird, weil man meint, die Gedanken des Neuen Testamentes unter allen Umständen festhalten zu müssen. Nur sorgfältige, geschichtliche Untersuchungen können uns von dieser Art der religiösen Gedankenbildung heilen.

Ich beginne mit Paulus und gehe die paulinischen Briefe in

---

[1]) Erschienen bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

[2]) Erschienen bei Reclam, Leipzig.

der Reihenfolge durch, wie wir sie im Neuen Testament lesen.

Römer 3, 21—26 lautet: „Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart, bezeugt vom Gesetz und den Propheten, und zwar die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben; denn einen Unterschied gibt es nicht: alle haben ja gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes, werden aber gerecht geschenkweise durch seine (d. h. Gottes) [1]) Gnade infolge der Erlösung in Christus Jesus, den Gott aufgestellt hat als Sühnestätte, durch den Glauben, in seinem Blut, um seine Gerechtigkeit zu beweisen wegen des Uebersehens der Sünden, die vorher geschehen sind in der Zeit, da Gott langmütig war, (also): um seine Gerechtigkeit in der Jetztzeit zu beweisen, damit er gerecht sei und den gerecht mache, der an Jesus glaubt".

Diese Stelle will langsam gelesen und sorgfältig überlegt sein. Paulus schreibt oft schwer verständlich. Die Stelle bietet auch für den Theologen der Schwierigkeiten genug. Das braucht uns aber hier nicht zu kümmern. Wir haben hier nur zu fragen: klingen diese Worte so, als sei dem Paulus an der Erlösung durch das Blut Jesu etwas rätselhaft? Da kann nun gar kein Zweifel sein: aus diesen Worten des Paulus klingt deutlich der Ton beseligenden Verständnisses heraus. Paulus weiß ganz genau, was der Tod Jesu und die Erlösung durch sein Blut bedeutet. — Römer 4 und 5 redet Paulus wiederholt vom Tode Jesu. 4, 22—25 heißt es: „Darum (steht geschrieben): (der Glaube) wurde ihm (d. h. dem Abraham) angerechnet zur Gerechtigkeit. Dies: „er wurde ihm angerechnet" ist aber nicht bloß um seinetwillen, (d. h. um des Abraham willen) geschrieben, sondern auch um unsertwillen, denen es angerechnet werden soll, wenn wir glauben an den, der unsern Herrn Jesus von den Toten erweckt hat, der (d. h. Jesus) dahingegeben wurde um unserer Verfehlungen willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen".

[1]) Die eingeklammerten Worte sind zur Erläuterung beigefügt.

Hier wird mit keinem Worte angedeutet, daß der Satz: „welcher dahingegeben wurde um unserer Verfehlungen willen" etwa der Erklärung bedürfe. Ganz gelegentlich, wie selbstverständlich ist das gesagt. Ob uns solche Aussage ohne weiteres durchsichtig ist, ist eine andere Frage. Festzustellen ist hier nur: für Paulus liegt dabei sicherlich kein Rätsel vor, sonst könnte er nicht so kurz und nebenher so reden, wie er redet. — Kap. 5, 6—11 führt zu demselben Ergebnis. „Als wir noch Sünder waren, starb Christus für uns"; „durch sein Blut sind wir gerechtfertigt": das alles ist Paulus so klar und sicher, daß er die Hoffnung auf die Zukunft darauf gründet: V. 9: „um wie viel mehr werden wir, nun gerechtfertigt in seinem Blute, errettet werden durch ihn von dem Zorn (Gottes)". V. 10 wird dasselbe mit anderen Worten ausgedrückt, wiederum so, daß man deutlich sieht, wie klar dem Apostel der Sinn des Todes Jesu ist: „Denn, wenn wir, als wir Feinde waren, versöhnt wurden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, um wie viel mehr werden wir, versöhnt, gerettet werden in seinem Leben". Auf etwas, was einem unsicher und unklar ist, baut man nicht seine Hoffnung so zuversichtlich auf, wie Paulus das hier tut. Alle diese Stellen sind in dem Tone sicherer, fester Behauptungen gehalten. Inwiefern der Tod und das Blut Jesu solche Wirkung haben kann, erörtert Paulus gar nicht erst: so selbstverständlich ist ihm hier alles. — Im Römerbrief ist nirgends eine Stelle zu finden, die den Gedanken nahe legte, daß für Paulus am Tode Jesu irgend etwas rätselhaft, geheimnisvoll und unverständlich ist. — Im 1. Korintherbrief 1, 18 ff. sagt Paulus ausdrücklich, daß er über das Verständnis des Kreuzes Jesu verfüge. Was der Welt, was den Juden und Griechen als Torheit erscheint und Aergernis bereitet, das ist ihm ein Grund zur Freude und eine herrliche Weisheit. Er also versteht sicherlich die Bedeutung des Kreuzes, wenn auch andere es vielfach verkennen. Für andere, für den natürlichen Menschen, liegt im Tode Jesu ein

Rätsel vor, für Paulus aber nicht. Wie er, z. B. 1. Kor. 15, 51 ff., als geistbegabter Apostel die Zukunft vorhersagt auf Grund der Schrift, so verfügt er auch sonst über Erkenntnisse, die andern unzugänglich sind. Daß das ein ganz anderer Gedanke ist als die Frage der modernen Gebildeten und der Frommen der Gegenwart nach dem Sinn der rätselhaften Behauptung einer Erlösung durch Jesu Blut, liegt am Tage. Paulus verfügt ja doch nach seinen eigenen Aussagen über den Schlüssel zu dem Rätsel, das die heutigen Gebildeten und Frommen nicht zu lösen vermögen! — „Einer ist für alle gestorben", „Gott hat uns mit sich durch Christus versöhnt": so klingt es uns aus dem 2. Korintherbrief (5, 14. 18 ff.) entgegen, ohne Begründung und nähere Erklärung, einfach als selbstverständlich klare Behauptung. Und: blättern wir den ganzen Brief durch: nirgend sagt Paulus, daß ihm der Tod Jesu ein Rätsel sei oder gar, daß er es als fromm ansähe, hier anbetend und staunend vor einem Rätsel zu stehen. — Eine Durchsicht des Galaterbriefes ergibt genau dasselbe Resultat, und beim Philipperbrief und 1. Thessalonicherbrief ist es nicht anders, wie jeder leicht feststellen kann. — Sieht man die wahrscheinlich nicht von Paulus stammenden, ihm aber zugeschriebenen Briefe durch, den 2. Thessalonicherbrief, den Epheser- und Kolosserbrief: überall derselbe Eindruck. Ebenso stehts mit den sogenannten Pastoralbriefen, d. h. dem 1. und 2. Timotheus- und dem Titusbrief, auch der Philemonbrief weist den gleichen Tatbestand auf.

Unter denjenigen Briefen, die sicherlich nicht von Paulus stammen, erwähnt am häufigsten der Hebräerbrief den Tod Jesu. Man sieht hier deutlich, daß der Tod Jesu ein Problem war, aber ebenso klar ist, daß der Verfasser des Hebräerbriefes sich bewußt ist, die Lösung dieses Problems zu kennen. Auch das ist deutlich: für den Verfasser des Hebräerbriefes ist nicht das ein Problem, was uns heutzutage am

Tode Jesu dunkel ist, nämlich die Frage: „Wie kann Blut von Sünde befreien?" „Was soll es heißen: das Blut Jesu macht uns rein und erwirkt uns die Vergebung der Sünden?" *Das* ist dem Verfasser des Hebräerbriefs *nicht* rätselhaft. Nur die Tatsache an sich, daß Jesus überhaupt durch den Tod hindurch gemußt hat, ist ihm rätselhaft, *daran* nimmt er, wie offenbar auch die Adressaten seines Briefes, Anstoß. Aber rasch hat er die Lösung auch dieses Problems bei der Hand (vgl. Kap. 2, 9 ff.). Nicht, wie es kommt, daß Jesus überhaupt sühnen kann durch sein Blut, ist dem Verfasser des Hebräerbriefs wichtig, sondern lediglich dies, daß Jesu Blut eine allseitigere, dauerhaftere Erlösung schafft als das Blut von Böcken und Stieren (vgl. Kap. 9, 13 ff.). „Nach dem Gesetz wird alles mit Blut gereinigt" und „ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung" (Kap. 9, 22): das sind die grundlegenden Sätze, etwas dem Verfasser des Hebräerbriefs offenbar völlig Selbstverständliches und Klares, was ihm geläufig ist, worüber er nicht besonders noch nachdenkt, wobei er gar kein Problem empfindet. Was das Alte Testament sagt, eignet er sich an. Darüber hinaus fragt er nicht. Was *uns* rätselhaft ist, ist *ihm* klar, und, was *uns* verständlich ist, ist *ihm* ein Problem. Inwiefern Blut sühnen kann, ist ihm kein Rätsel, aber uns, und: warum Jesus sterben mußte, das ist *uns* nicht wunderbar; denn er war ja doch sicherlich ein Mensch, aber dem Verfasser des Hebräerbriefs ist grade das ein Rätsel, da er Jesum als ein göttliches Wesen ansieht, für das der Tod nicht etwas Selbstverständliches ist. —

Soweit in den sogenannten *katholischen Briefen* (d. h. dem Jakobus-, 1. und 2. Petrus-, dem 1., 2., 3. Johannisbrief und dem Judasbrief) der Tod Jesu überhaupt erwähnt wird, ist der Tatbestand derselbe wie bei Paulus und im Hebräerbrief. Vgl. besonders 1. Petr. 1, 18 ff. Mit besonders eindrücklicher Selbstverständlichkeit treten Aussagen wie: „Das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von jeder

Sünde" im 1. Johannesbrief (1, 7) auf: ohne jede nähere Erklärung und Erläuterung. 2, 2 heißt es: „Jesus ist die Sühne für unsere Sünden", 4, 10: „Gott hat seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden": jede nähere Erklärung fehlt, offenbar nicht, weil der Verfasser sie nicht zu geben vermöchte, im Gegenteil: er weiß, wie das zu denken ist, und redet darum so kurz, weil er das Verständnis seiner Worte bei seinen Lesern voraussetzen kann und ihm derartige Gedanken völlig durchsichtig und selbstverständlich sind. – Dasselbe Bild wie der 1. Johannisbrief bietet für die uns beschäftigende Frage die Offenbarung Johannis dar. 1, 5 ist kurz und ohne Erläuterung gesagt, Jesus habe uns durch sein Blut von unseren Sünden befreit. Das „geschlachtete Lamm, das durch sein Blut die Menschheit erlöst hat", spielt eine große Rolle, aber nirgends ist auch nur eine Spur davon vorhanden, daß dem Verfasser der Offenbarung dabei etwas unklar ist.

Wie steht es nun in dem anderen Teile des Neuen Testamentes, der historische Berichte enthält, in den vier Evangelien und der Apostelgeschichte?

In der Apostelgeschichte erscheint der Tod Jesu in erster Linie als Verbrechen der Juden. Die Weissagung erklärt es, daß Jesus hat sterben und auferstehen müssen. Die Vergebung der Sünden wird nicht bloß mit dem Tode Jesu verknüpft. Von dem Blute Jesu und der Erlösung durch Jesu Blut ist kaum je die Rede, nur 20, 28 ist gesagt, „daß Gott (resp. der Herr) die Gemeinde erworben habe durch sein eigenes Blut". Wie das hat geschehen können, wird nicht gesagt. Ueberall in der Apostelgeschichte hat man den gleichen Eindruck wie bisher in den Schriften des Neuen Testamentes: Freude über das Verständnis des Todes Jesu, das man besitzt, kommt zum Ausdruck; nirgends begegnet die Aussage, daß der Tod Jesu ein undurchdringliches Rätsel sei, zwar zu verehren, aber nicht zu verstehen.

Das Johannesevangelium redet von dem Lamm

Gottes, das der Welt Sünde trägt (1, 29 ff.), und bietet damit offenbar nicht einen Gedanken, der für den Verfasser des Evangeliums etwas Rätselvolles enthält. Es redet von dem Essen des Fleisches Jesu und dem Trinken seines Blutes (6, 53 ff.), davon, daß der gute Hirt sein Leben läßt für die Schafe (10, 1 ff.), daß Jesus gestorben sei für das Volk (11, 51). Daß der Verfasser über die Bedeutung des Todes Jesu im unklaren wäre, ist nirgends zu merken. Wohl wird geheimnisvoll andeutend und hindeutend von Jesu Tod geredet, aber im Stile mysteriöser Weisheit spricht der Evangelist eben *sein* Verständnis des Todes Jesu aus.

Es bleibt nun noch übrig, *die ersten drei Evangelien* darauf hin durchzusehen, ob hier die Erlösung durch Jesu Blut als Geheimnis und unverständliches Rätsel hingestellt wird oder nicht.

Daß für Jesus und seine Jünger der Tod und das Leiden Jesu nicht etwas ohne weiteres Selbstverständliches war, wird mehrfach im *Markusevangelium* ausgesprochen; Jesus belehrt (z. B. 8, 31) seine Jünger ausdrücklich über die Notwendigkeit seines Todes. Daß er, der Messias, der Menschensohn, leiden und sterben müsse, das ist hier, ähnlich wie im Hebräerbrief, Problem. Dies Problem wird im Hinblick auf die alttestamentliche Weissagung gelöst. Damit ist nun noch nicht gesagt, *welche* Bedeutung dies Leiden und Sterben habe, und ob der Sinn dessen, was zwar infolge der Weissagung notwendig erscheint, nicht dennoch rätselhaft ist. Aber: grade das Gegenteil sagt das Markusevangelium. 10, 45 heißt es: „Jesus gibt sein Leben als Lösegeld für viele". Daß damit nicht die Rätselhaftigkeit dieses Todes hervorgehoben werden soll, ist klar. 14, 22 ff. ist in der Abendmahlstelle deutlich von der Bedeutung des Todes Jesu für die Vielen die Rede, so daß man sieht, daß hier für den Evangelisten kein undurchdringliches Geheimnis vorliegt. — Das gleiche Ergebnis liefert eine Durchsicht des *Matthäus-* und *Lukasevangeliums*.

Nach alledem ist also zu sagen:

Für die alte Christenheit war, wie das Neue Testament in allen seinen Teilen beweist, der Sinn des Todes Jesu und einer Erlösung durch Jesu Blut klar.

Die Stimmung des Neuen Testamentes ist in diesem Punkte völlig anders als die Stimmung der Gebildeten, der Frommen und Unfrommen, in der Gegenwart in der gleichen Frage. Wie verkehrt ist es also, wenn moderne Theorien über Jesu Tod, wenn fromme Betrachtungen und laienhafte Urteile darin einstimmig sind, daß man es bei der Erlösung durch Jesu Blut mit einem undurchdringlichen Geheimnis zu tun habe! So wahr es ist, daß Gott unerforschlich und seine Wege unergründlich sind, so falsch ist es angesichts des Neuen Testamentes, diesen Gedanken auf das Verständnis der Erlösung durch Jesu Blut anzuwenden. Das Neue Testament besitzt ja dieses Verständnis und redet rühmend und preisend von der Erlösung durch Jesu Blut. Eins also ist klar: bei der Erlösung durch Jesu Blut ist der an sich richtige Gedanke der Unerforschlichkeit religiöser Dinge nicht am Platze.

Wie kommt es dann aber, daß man diesen Gedanken in der Gegenwart so oft auf den Tod Jesu und besonders auf die Erlösung durch sein Blut anwendet? Ist das, was das Neue Testament hier an Verständnis besitzt, für uns so unverständlich?

Es fragt sich danach zunächst weiter: welches Verständnis besaß denn nun eigentlich das Neue Testament vom Tode Jesu? Welchen Sinn verbindet es mit dem Gedanken: „Jesus hat uns erlöst durch sein Blut?“

Zweites Kapitel.

Was dachte sich das Urchristentum nach dem Neuen Testament bei den Worten: Jesus erlöst uns durch sein Blut?

Sehen wir uns die in Betracht kommenden Stellen genauer an, so stehen wir vor einer auf den ersten Blick sehr merkwürdigen Tatsache: auf die Frage, die wir beantwortet haben wollen, geben uns die meisten dieser Stellen überhaupt keine Antwort. Wir wollen wissen, *wie* geschieht das, daß Christi Blut uns von Sünden befreien kann? Das ist ja grade das Rätsel, vor dem wir stehen. Und was antworten die meisten dieser Stellen? Sie sagen lediglich aus, *daß* das so ist, *daß* Jesu Blut uns von den Sünden befreit, uns Erlösung, Rechtfertigung, Vergebung der Sünden erwirkt hat, aber über das „wie" sagen sie nichts. Es ist wohl überflüssig, an der Hand der einzelnen Stellen diese Tatsache noch besonders zu belegen. Ein Blick auf die im ersten Kapitel ausgeschriebenen Stellen zeigt die Richtigkeit dieser Beobachtung. Besonders eindrücklich ist mir in dieser Beziehung von jeher der 1. Johannisbrief gewesen. Hier heißt es 1, 7 kurz und bestimmt: „Das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde". Es ist nur gesagt, *daß* es diese Reinigung vollbringt, nicht *wie*.

Eine weitere Merkwürdigkeit ist folgende: warum ist eigentlich so oft grade vom „Blut" Jesu die Rede? Warum wird grade mit dem „Blute" Jesu die Erlösung und die Vergebung der Sünden verknüpft? Merkwürdig ist das; denn so blutig war ja doch der Kreuzestod gar nicht, daß grade das Blut Jesu den Augenzeugen und ersten Christen hätte so eindrücklich sein müssen. Die Evangelien (außer Joh. 19, 35 f.) sagen auch davon gar nichts. Die besondere Betonung des Blutes läßt sich also aus der Art des Todes Jesu nicht er-

klären. – Eine andere Möglichkeit wäre folgende: wir sagen vielfach, wo wir „Tod“ meinen, „Blut“, auch wenn es bei einem Tode gar nicht so sehr grade auf das Blut ankommen soll. Z. B.: „das Blut unserer tapferen Soldaten hat uns die Freiheit gebracht“ oder: „er lechzt nach seinem Blut“. In diesen und ähnlichen Fällen hat es jedoch deutlich einen anderen Grund als im Neuen Testament, für „Tod“ einzusetzen „Blut“. Beim Tode in der Schlacht erklärt sich das daraus, daß in der Tat viele Soldaten „verbluten“ müssen. Die Redensart: „er lechzt nach seinem Blut“ hat sicherlich ihren ursprünglichen Ort da, wo von einem Raubtier die Rede ist, das nach dem Blute seines Opfers lechzt. Von diesen Zusammenhängen aber kann im Neuen Testament aus einem ganz bestimmten Grunde keine Rede sein: wo im Neuen Testament vom „Blute“ Jesu die Rede ist, ist das ja grade deswegen so merkwürdig, weil von diesem Blut die Befreiung von Sünde und die Vergebung der Sünden abgeleitet wird. Von dieser Wirkung des Blutes ist aber in den eben genannten Zusammenhängen keine Rede.

Ehe wir nun diejenigen Stellen genauer ansehen, die eine deutlichere Sprache reden als die meisten anderen, möchte ich noch eine sehr wichtige Erwägung allgemeinerer Art vorlegen, die nicht scharf genug hervorgehoben werden kann: wir sahen, daß die neutestamentlichen Stellen, an denen vom Blute Jesu die Rede ist, keine Spur einer Erklärung dafür bieten, inwiefern das Blut Jesu eine von Sünden befreiende Wirkung haben kann. Außerdem ergab sich überall im Neuen Testament der Eindruck: unklar kann diese Art der Wirkung des Blutes den neutestamentlichen Schriftstellern und ihren Lesern nicht gewesen sein, im Gegenteil: diese Wirkungsart des Blutes ist ihnen sichtlich etwas ganz Geläufiges und Bekanntes, etwas, das man gar nicht erst zu erklären braucht. Daraus folgt: die Erklärung für das, was uns so rätselhaft ist, muß sehr einfach sein, für die damalige Zeit sehr populär

und allgemein bekannt. Man muß doch bedenken, daß die neutestamentlichen Schriftsteller und vor allem ihre Leser im allgemeinen einfache Leute waren und daß es sich um eine durch das ganze Neue Testament verbreitete Anschauung handelt. Es müssen also Gedanken zugrunde liegen, die uns heutzutage zwar tatsächlich unklar und ungeläufig sind, die aber zur Zeit Jesu und der Apostel völlig geläufig und klar waren für alle, auch für die einfachsten Christen. Nichts ist daher — und das kann gar nicht eindrücklich genug gesagt werden — verkehrter, als wenn man hinter diesen Aussagen über das Blut Jesu schwierige, schwer faßliche und dem einfachen Laien unverständliche Gedanken suchen wollte. Dem widerspricht laut das ganze Neue Testament.

Welches ist denn nun diese populäre, allen zur Zeit Jesu vertraute und durchsichtige Anschauung, die man damals nur anzudeuten brauchte, um sofort verstanden zu werden, bei der eine Begründung und Erläuterung überflüssig war und die erklärt, inwiefern das Blut Jesu die Vergebung der Sünden zu bewirken vermag?

Lassen wir uns von denjenigen Stellen leiten, die etwas deutlicher reden als die Mehrzahl der Stellen, an denen das Blut Jesu erwähnt wird.

Ich gehe aus von 1. Petri 1, 17–19: „Und wenn ihr als Vater anruft den, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeden Werk, so wandelt in Furcht (Gottes), so lange euer Beisassentum (d. h. euer Wandel auf Erden) dauert, in dem Bewußtsein, daß ihr nicht mit Vergänglichem, mit Silber etwa oder Gold, erlöst wurdet von eurem eitlen, von den Vätern überlieferten Wandel, sondern durch das kostbare Blut Christi als eines reinen und unbefleckten Lammes". Hier ergibt sich aus dem Zusatz: „als eines reinen und unbefleckten Lammes" ganz deutlich, welche populäre und damals ganz klare und allgemein bekannte Anschauung den Schlüssel darbietet zu dem Rätsel der

Erlösungsbedeutung des Blutes Jesu. Diese Anschauung ist: das Opfer, und zwar das Opfer, wie jeder Jude (und in entsprechender Weise jeder Heide)[1]) es kannte aus dem täglichen Leben und aus den Festen und Pflichten seiner Religion, d. h.: das kultische Opfer. In dieser Richtung also haben wir die Lösung der Frage zu suchen, inwiefern das Blut Jesu von Sünden befreien und erlösen könne.

Versetzen wir uns lebendig in die reichen Zusammenhänge dieser Anschauung hinein! Das jüdische kultische Opfer kommt hier in aller erster Linie in Betracht; denn die neutestamentlichen Schriftsteller waren, ehe sie Christen wurden, fast sämtlich Juden. Soweit die heidnischen, vor allem griechischen Opfergedanken im Neuen Testament eine Rolle spielen, sollen sie im folgenden nicht unberücksichtigt bleiben.

Bis zum Jahre 70 n. Chr., dem Jahre der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, flammten in Jerusalem im Tempel die Opferfeuer gen Himmel empor auf dem großen Brandopferaltar. Tausende, ja Millionen, brachten ihre Opfertiere dar zur Zeit der großen Feste in der heiligen Stadt. Vom frühen Morgen bis zum Abend brannte das Feuer, die Nacht hindurch rötete es den Himmel über dem heiligen Berge. Die Priester hatten die Opfertiere zu schlachten. Blutbespritzt mußten sie nach dem Opfer ihre Tauchbäder nehmen. In diesem Gottesdienst spielte das Blut eine große Rolle. Und vollends am großen Versöhnungstage war es der Mittelpunkt der heiligen Handlung. An diesem Tage ging der Hohepriester mit einer Schale voll Blut in das Allerheiligste des Tempels und sprengte dort das Blut an die Bundeslade. Bei diesem Vorgang, und bei jedem Opfern eines geschlachteten Tieres, war das Blut das Wichtigste. Täglich, jahraus jahrein, ließ man sich im jüdischen Volke durch Opfer und Blut von der Sünde befreien. Wie tief mußte daher die Vorstellung im

[1]) Ich fasse der Kürze halber in diesem Ausdruck alle Nichtjuden zusammen.

jüdischen Volke wurzeln, daß Blut von Sünden befreie, Blut des Opfertieres, und zwar grade das Blut eines solchen Tieres! Seit Jahrhunderten hatte man diesen heiligen Brauch des Opfers ausgeübt. Immer aufs neue schöpfte man Recht und Pflicht dazu aus dem Alten Testament, wo alle diese Opfer und Feste geboten waren als heilige Veranstaltung Gottes zur Erlösung von allen Sünden und zur Versöhnung des Sünders mit Gott.

Bei diesem kultischen Opfer haben wir alles beisammen, was wir zur Erklärung all der merkwürdigen Tatsachen im Neuen Testament, über die wir uns oben gewundert haben, brauchen:

hier tritt das Blut als besonders wichtig hervor;

hier ist die Verbindung von Blut und Befreiung von Sünde etwas ganz Geläufiges und so eng wie möglich;

hier haben wir eine Anschauung, einen Vorgang, der allgemein bei Hoch und Niedrig bekannt war, den noch besonders zu erklären damals überflüssig erscheinen mußte; hier also haben wir die Erklärung dafür, weshalb die Aussagen des Neuen Testamentes so kurz und selbstverständlich, so ohne jede Begründung und Erläuterung von der Erlösung durch das Blut Jesu reden können, ohne befürchten zu müssen, unverständlich zu sein;

hier haben wir eine Anschauung, einen gottesdienstlichen Brauch, der uns ebenso ungeläufig ist, wie er zur Zeit des Neuen Testamentes geläufig war.

Wie verbreitet der kultische Opfergedanke im Neuen Testament ist, und, daß er überall da vorliegt, wo von dem Blute Jesu die Rede ist, mag ein kurzer Ueberblick zeigen. Diese Uebersicht führt uns zugleich weiter; denn wir stoßen dabei nicht nur auf den jüdischen Opfergedanken, sondern auch auf griechische Opfergedanken, die zum Teil von den jüdischen kultischen Opfervorstellungen verschieden sind.

Paulus sagt Römer 3, 24 und 25: „indem sie (d. h. die Sünder) gerecht werden geschenkweise durch seine (d. h.

Gottes) Gnade infolge der Erlösung in Christus Jesus, den Gott hingestellt hat „hilasterion" durch den Glauben in seinem Blut, um seine Gerechtigkeit zu erweisen (ein Beweis, der nötig war) wegen des Uebersehens der Sünden (durch Gott), die vorher geschehen sind zur Zeit der Langmut Gottes". Das unübersetzt gelassene Wort „hilasterion" kann bedeuten: 1) als Sühnestätte, 2) als Sühnemittel, 3) als Sühnopfer, 4) als Sühnedeckel, d. h. als Deckel der Bundeslade, an den das Opferblut gesprengt wurde, 5) als sühnend. Diese Unsicherheit macht jedoch für das Verständnis der Hauptsache dieser Worte des Paulus wenig aus. Auf alle Fälle behauptet Paulus hier, daß die Erlösung von den Sünden und die Sühne der Sünden durch das Blut Christi geschehen sei. Wie das näher zu denken ist, sagt Paulus nicht. Man hat also diese erklärenden Gedanken zu ergänzen. Nun ist aber Sühne der Sünden und Erlösung durch Blut beim Opfer geläufig. Folglich ist das nähere Verständnis der von Paulus behaupteten Erlösung durch das Blut Jesu in den Opferzusammenhängen zu suchen. — Was Paulus in den zitierten Worten sonst noch sagt, darf nicht dazu verleiten, daß man es als Erklärung benutzt für die Art, wie Paulus sich die Erlösung durch Jesu Blut gedacht hat. Was er hier noch sagt, das sind im Verhältnis zu der Erlösung durch das Blut Christi Nebengedanken, die die Art, wie diese Erlösung durch das Blut Christi zu denken sei, schlechterdings nicht erklären. Diese an sich wichtigen, aber nicht den eigentlichen Mittelpunkt seiner an dieser Stelle vertretenen Anschauung von der Erlösung treffenden Gedanken sind:

1) Die Sühneveranstaltung Gottes in dem Blute Christi ist den Menschen durch die Gnade Gottes gegeben und vermittelt ihnen die Erlösung „geschenkweise", d. h. ohne daß auf der Seite des Menschen etwas anderes als der „Glaube" vorausgesetzt wird, der Glaube an die Wirklichkeit der Erlösung im Blute Christi.

2) Die Sühneveranstaltung Gottes in dem Blute Christi bedeutet den Beweis der Gerechtigkeit Gottes. Das meint Paulus offenbar so: das Vorhandensein einer Sühneveranstaltung beweist, daß das Sündigen dem, der diese Veranstaltung getroffen hat, nicht gleichgültig ist, sondern daß er es gesühnt haben will. Darin liegt natürlich ein Erweis der Gerechtigkeit dessen, der eine solche Veranstaltung einrichtet.

Daß diese beiden Gedanken über die Art, wie durch das Blut Jesu die Erlösung geschieht, nicht das Geringste aussagen, ist klar.

Römer 4, 25 liegt in den Worten: „der (d. h. Christus) dahingegeben wurde um unserer Sünden willen" der Opfergedanke wahrscheinlich im Hintergrunde; denn diese Worte sind Zitat aus Jesaja 53, 12. Jesaja 53 aber wird in V. 10 der Opfergedanke ausgesprochen.

Auch Römer 5 liegt der Opfergedanke vor, wenn es V. 9 heißt: „um wie viel mehr werden wir, gerechtfertigt in seinem Blute, errettet werden durch ihn von dem Zorn (Gottes im jüngsten Gericht)"; denn von einer Rechtfertigung des Sünders durch Blut ist beim Opfer die Rede. Auch diese Stelle sagt lediglich das „daß" dieser Rechtfertigung durch Blut aus, aber nichts über das „wie". Eine bekannte Anschauung muß gemeint sein, und das kann um der Erwähnung des Blutes willen nur der Opfergedanke sein. — In dem weiteren Verlauf des Römerbriefs erwähnt Paulus das Blut Christi nicht mehr. Es treten hier andere Gedanken in den Vordergrund, Gedanken mystischer, griechischer Frömmigkeit, die eine der Opferanschauung parallel laufende, in sich geschlossene, sich mit der Opferanschauung der Juden auch verbindende, Anschauung von der Erlösung darstellen, die zu entwickeln hier kein Anlaß vorliegt, da es sich hier nur um den Nachweis handelt, daß bei Paulus im Römerbrief, wo von dem „Blut" Jesu die Rede ist, der kultische Opfergedanke die Erklärung bietet (vgl. das Nähere über die griechisch-mystischen Gedanken

des Paulus bei Wrede, Paulus, Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 5. 6). Nur so viel ist hier zu bemerken: 1) Diese mystischen Gedanken des Paulus reden von einem geheimnisvollen „Gestorbensein mit Christus", nehmen einen wunderbaren Zusammenhang der ganzen Menschheit mit Christus an und sehen schon darin die Erlösung, daß Christus, ein himmlisches Wesen, sich mit dem irdischen Fleisch, einem menschlichen Leib, verbindet. 2) Im Römerbrief verhalten sich beide Gedankenreihen, die, welche an das Opferblut die Versöhnung anknüpft, die man kurz als die jüdische bezeichnen kann, und die griechisch-mystische Gedankenreihe, so: die Versöhnung der Sünder mit Gott geschieht durch das Opferblut Christi, die griechisch-mystischen Gedanken aber weisen nach, inwiefern die Sünder nicht bloß versöhnt, sondern auch von der ihnen anhaftenden Sünde tatsächlich frei werden [1]).

Im 1. Korintherbrief wird 1, 18 ff. vom Kreuz Christi geredet, aber nicht von der versöhnenden Bedeutung des Kreuzes. — 1, 30 heißt es kurz: „welcher (d. h. Christus) uns Weisheit ward von Gott, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung". Ueber das „wie" der Erlösung ist damit nichts gesagt. Gedanken an Jesu Blut und das Opfer liegen sicherlich im Hintergrund. — Wenn Paulus 5, 7 sagt: „Als unser Passah(lamm) ward

[1]) Römer 12,1 sagt Paulus: „Ich ermahne euch nun, Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euren vernünftigen Gottesdienst." Obwohl diese Stelle nicht von dem Tode Jesu redet, sei sie wenigstens anmerkungsweise hier erwähnt, da sie den Opferbegriff enthält. Man könnte der Stelle eine Polemik des Paulus gegen das kultische Opfer als einen unvernünftigen Gottesdienst entnehmen und damit einen Beweis dafür, daß Paulus den kultischen Opfergedanken verurteilt, also überwunden habe. Wäre das richtig, so würde daraus nicht folgen, daß im Denken des Paulus auch an anderen Stellen der kultische Opfergedanke nicht vorliegen könne; denn das Denken des Paulus ist unsystematisch.

Christus geschlachtet", so beweist das, wie nahe dem Apostel die Uebertragung jüdischer Opfergedanken auf Christus liegt. — 6, 20 und 7, 23 scheint mir in den Worten: „Ihr seid teuer erkauft" der Opfergedanke ebenfalls ausgesprochen zu sein. Zunächst ist ja die Vorstellung die einer Bezahlung, eines Kaufpreises. Diese Vorstellung wird aber bei den Juden (vgl. Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl. 1897, S. 313) überhaupt auf die Sühne und besonders auf die Sühne durch den Tod (a. a. O. S. 324) angewandt. Dann liegt es aber sehr nahe, diese Vorstellung auch auf das Opfertier und die Sühnung durch ein Opfer zu übertragen. Grade hier mußte dieser Gedanke besonders nahe liegen; denn das Opfertier stellte tatsächlich einen Geldwert dar. — In der Abendmahlsstelle, 11, 25, liegt für das Blut nur scheinbar eine andere Bedeutung vor als die des Opferblutes. Wenn es hier heißt: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", so ist damit gesagt, daß der neue Bund genau wie der alte Bund (2. Mose 24, 5 und 6) durch ein Opfer seine feierliche Weihe und Stiftung erhalten solle. — Interessant für die Art, wie Paulus über das Opfer denkt, ist 1. Korinther 10, 16–22. Hier sagt Paulus, daß die Opfermahlzeit eine mystische Gemeinschaft mit der betreffenden Gottheit herstelle, und denkt

---

Die Stelle setzt jedoch durchaus nicht den rein ethischen Gedanken des Opfers, d. h. den der Aufopferung, an die Stelle des kultischen Opfergedankens, sondern behält den kultischen Gedanken des Opfers, der Gabe an Gott, bei, nur mit der Einschränkung, daß an die Stelle des Opfertieres vernünftigerweise die Selbsthingabe des Menschen zu treten habe. Das ist sicherlich ein ethischer Gedanke, auch ein Ansatz zur völligen Überwindung des kultischen Denkens, aber doch noch nicht mit dem rein ethischen Gedanken der Aufopferung gleichbedeutend. Die Stelle steht in den paulinischen Briefen völlig vereinzelt da und kann außerdem, da Paulus hier nicht von dem Tode Jesu redet, für das Verständnis der paulinischen Aussagen vom Tode Jesu nicht in Betracht kommen.

die Wirkung des Abendmahls in entsprechender Weise. Dieser Gedanke einer mystischen, wunderbaren Gemeinschaft mit der Gottheit durch die Opfermahlzeit gehört der griechischen Frömmigkeit an. (Vgl. unten Kap. III[1]). 1. Corinther 10 ist also ein weiterer Beweis dafür, daß dem Paulus kultische Opfergedanken, und zwar auch griechische, nahe lagen, und daß er sie auf den Tod Jesu angewandt hat. 1. Corinther 15, 3 wird gesagt: „Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift." Dabei hat Paulus wahrscheinlich Jesaia 53 im Sinn. Dann ist auch diese Stelle im Sinne des kultischen Opfers gemeint, da Jesaia 53, 10 der Tod des Gottesknechtes als Schuldopfer bezeichnet wird. — Im 2. Korintherbrief erklärt sich die berühmte Stelle über die Versöhnung (5, 14—21) wahrscheinlich nicht aus der jüdischen Opferanschauung allein, sondern zum guten Teil aus den griechisch-mystischen Gedanken des Paulus. V. 15 heißt es: „Dies bedenkend, daß einer für alle gestorben ist, folglich sind sie alle gestorben." Dies mysteriöse Sterben mit Christo hat in der jüdischen Opferanschauung keine Stelle. Dasselbe gilt von V. 17: „Wo einer in Christo ist, da ist er eine neue Schöpfung" und von V. 21: „Den, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht." Immerhin ist bei diesen Aussagen der Gedanke an das jüdische Opferritual, im besonderen an das Ritual des großen Versöhnungstages (3. Mose 16), nicht ganz von der Hand zu weisen; denn innerhalb dieses Rituals wird gewissermaßen der Sündenbock tatsächlich „zur Sünde gemacht" und die ihm aufgeladene Sünde mit ihm zusammen vernichtet. Auch der Ausdruck „Versöhnung", V. 18, das „nicht Zurechnen der Sünde", V. 19, hat innerhalb dieses Rituals seine Stelle. Nicht minder der Gedanke, daß grade „Gott es war, der in Christo die Welt mit sich versöhnte", V. 19, d. h. daß auf Gott diese Sühneveranstaltung zurückgeht. Diese Betonung des göttlichen Ursprungs der Versöhnungsveranstaltung

[1]) Siehe unten, am Schluß, die Anmerkung 1.

würde mit Römer 3 übereinstimmen. Daß Paulus, V. 19, die Versöhnung auf die „Welt" bezieht, ist kein Grund, hier jüdische Opfergedanken völlig auszuschließen; denn auch Römer 3 ist von „allen" die Rede und dabei doch das „Blut" erwähnt. Im Kopfe des Paulus waren sicherlich die griechisch-mystischen Gedanken und die jüdischen, mehr rein zeremoniell-kultischen Gedanken nicht so scharf von einander gesondert, wie wir sie heutzutage zu sondern vermögen. 2. Corinther 5, 14—21 scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß Paulus mit dem jüdischen Ritual griechisch-mystische Gedanken neben den jüdischen verbunden hat. — Im Galaterbrief redet Paulus über die Freiheit vom Gesetz und von dem Fluch des Gesetzes, die uns das Kreuz Christi gebracht hat. Daß Jesus durch das Kreuz den Fluch des Gesetzes beseitigt hat, begründet er 3, 10—13 durch eine echt rabbinische Auslegung alttestamentlicher Stellen. V. 13 sagt er: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes, da er für uns zum Fluch wurde". Das paßt sehr gut in die Opferzusammenhänge, besonders in den Zusammenhang der gottesdienstlichen Gebräuche des großen Versöhnungstages, hinein; denn hier trägt der Sündenbock den Fluch der Gesetzesübertretungen und beseitigt ihn (vgl. 3. Mose 16); auch der Gedanke des „Loskaufens" weist auf die Opferzusammenhänge hin; denn in den angeführten Bibelstellen ist von dem „Loskaufen" nicht die Rede, dieser Gedanke wird also von Paulus anderswoher entnommen. Aber der weitere Verlauf des Galaterbriefes zeigt, daß Paulus auch hier vor allem griechisch-antike Gedanken im Auge hat. Diese reden von der Herrschaft dämonischer Geistesmächte, zu denen auch das durch Engel gegebene Gesetz gehört, und besagen, Christus habe schon allein dadurch, daß er unter das Gesetz getan wurde, die, die unter dem Gesetz waren, erlöst (4,4). Durch Christus ist Paulus „die Welt gekreuzigt" (6, 14) und eine „neue Schöpfung" gebracht (6, 15): das ist nach den Ausführungen des Galater-

briefes nicht rein ethisch gedacht, sondern in Zusammenhängen dämonischer Art, vermittelt durch die Vorgänge des Lebens und Todes Christi, die in mysteriöser Weise Bedeutung für die ganze Menschheit und Engelwelt haben. — In der berühmten Stelle im Philipperbrief (2, 5—11), wo Paulus von der Menschwerdung Christi und seiner Erniedrigung bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz, redet, handelt es sich zwar um die Vorgänge, welche zur Erlösung der Menschheit führten, aber von der Erlösungsbedeutung des Todes Jesu im besonderen ist hier nichts gesagt. — 3, 9 f. ist von dem „gleich gestaltet werden dem Tode Jesu" die Rede. Da liegen also wieder die griechisch-mystischen Gedanken des Paulus vor. — Nach 1. Thessalonicher 5, 9 „erwerben wir das Heil durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist". Wie das näher zu denken ist, geht aus der Stelle nicht hervor. Die kurze Selbstverständlichkeit des Ausdrucks legt den Opfergedanken nahe.

Aus der dem Paulus zugeschriebenen, aber wahrscheinlich nicht von ihm stammenden Literatur des Neuen Testamentes hebe ich folgendes hervor:

1. Timotheus 2, 6 heißt es: „Christus Jesus, der sich für alle gab als Lösegeld". Nach dem oben über das „Loskaufen" Ausgeführten liegt diese Aussage in den Zusammenhängen des Opfergedankens. — Besonders deutlich bieten der Epheser- und der Kolosserbrief den kultischen Opfergedanken: Eph. 1, 7: „In Christo haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden"; Eph. 2, 13: „In Christo wurdet ihr, die ihr einst ferne waret, nahe in seinem Blut". Macht schon die kurze Selbstverständlichkeit dieser Stellen den Gedanken an das kultische Opfer, an das Opferblut, unausweichlich, so wird das ausdrücklich ausgesprochen Eph. 5, 2 — eine Stelle, die daher ihr Licht auf die anderen Stellen wirft —: „Und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat und hat sich für uns als Gabe und Opfer Gotte dargebracht zum Dufte süßen Geruchs." Deutlicher kann es

nicht gesagt werden, daß im Neuen Testament der kultische Opfergedanke tatsächlich vorliegt. Daß dieser kultische Akt als Handlung der Liebe Christi aufgefaßt ist, kann den kultischen Charakter der Vorstellung weder beeinträchtigen noch beseitigen. Das Neue Testament faßt zwar gelegentlich das „Opfer" Christi auf als „Aufopferung" Christi. Aber damit ist nicht gemeint, daß der Gedanke der „Aufopferung" den des „Opfers" ersetzen solle. Dieser Gedanke liegt dem Neuen Testament völlig fern. — Auch der Kolosserbrief (1, 20) sagt ausdrücklich, daß Jesus „Friede gemacht habe durch das Blut seines Kreuzes".

Unter den sogenannten katholischen Briefen enthält der 1. Petrusbrief deutlich die kultische Opferanschauung. Von ihm haben wir ja oben unsern Ausgangspunkt genommen. 1, 2 ist in der beim Opfer üblichen Ausdrucksweise die Rede von der „Besprengung mit dem Blute Jesu Christi". Außer der oben bereits behandelten Stelle ist noch 2, 21 ff. bemerkenswert, wo sich wiederholt Verweise auf Jesaias 53 finden. — „Jesus ist die Sühne für unsere Sünden", sagt der 1. Johannesbrief (2, 2), nachdem er 1, 7 von der Reinigung von Sünden durch Jesu Blut geredet hat. Vgl. auch 4, 10.

Für die Offenbarung Johannis verweise ich nur auf 5, 9: „Du hast für Gott gekauft mit deinem Blute (Menschen) aus jeglichem Stamm und Zunge und Volk und Nation", wo ausdrücklich der Gedanke des „Loskaufens" mit dem Blute, als dem Opfer, verbunden wird, ein Beweis dafür, daß ich oben den Gedanken des „Loskaufens" mit Recht auf das Opfer bezogen habe. Ferner ist hier zu verweisen auf „das geschlachtete Lamm", das in der Offenbarung so häufig erwähnt wird.

Besonders deutlich und reichhaltig erweist der Hebräerbrief das Vorhandensein des kultischen Opfergedankens im Neuen Testament. Ueberaus lehrreich ist in dieser Beziehung

9, 13 und 14, wo der Verfasser des Hebräerbriefes folgenden Schluß vollzieht: „Denn wenn das Blut von Böcken und Stieren und die Asche der Kuh, welche die Befleckten besprengt, heiligt zur Reinheit des Fleisches, wie viel mehr wird das Blut Christi, der mittelst ewigen Geistes sich fleckenlos Gott darbrachte, unser Gewissen reinigen von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott." Die Voraussetzung für die Beweiskraft und Richtigkeit dieses Schlusses ist der Satz: „Das Blut von Böcken u.s.w. reinigt". Dieser Satz ist dem Verfasser des Hebräerbriefes so selbstverständlich, daß er ihn als allgemein zugestandene Grundlage eines Schlusses verwendet. Das ist überaus lehrreich und kann jeden, der sich gegen die Anerkennung des kultischen Opfergedankens im Neuen Testament sträubt, besonders zum Nachdenken veranlassen. Der Schluß, den der Verfasser des Hebräerbriefes hier vollzieht, beweist nur für d e n etwas, der die kultische Denkweise des Verfassers teilt. — Scharf sind im Hebräerbrief die kultischen Opfergedanken und die eng damit verbundenen sittlichen Gedanken von einander zu scheiden. Grade hier muß man sich hüten, „Opfer" im kultischen Sinn und „Opfer" im sittlichen Sinn = „Aufopferung" zu verwechseln. Wenn z. B. 2, 10 gesagt ist, daß Jesus durch das Leiden „vollendet" worden ist, 2, 11 ff., daß Jesus Mensch werden und sterben mußte, um denen, die er erlösen wollte, völlig gleich zu sein, so daß er sich lebendig in die Lage der Menschen versetzen und barmherzig seines Erlöserberufes walten konnte, so sind das zwar alles Gedanken sittlicher Art, aber die Erlösung selber ist nicht in dieser Weise gedacht, sondern rein kultisch, wie V. 17 beweist, wo es heißt, daß Jesus „Hoherpriester sei, um die Sünden des Volkes zu sühnen". Der ganze Brief will durchaus nicht nachweisen, wie ein Hoherpriester sühnen könne, oder wie Blut sühnen könne, sondern daß Christus und sein Opfer den alttestamentlichen Sühneeinrichtungen weit überlegen sei. Daß Blut sühnt, ist dem Verfasser nach dem Alten Testament

klar. Er denkt hier über das Alte Testament nicht hinaus und sagt ausdrücklich (9, 18—22), daß „nach dem Gesetz alles durch Blut gereinigt werde und ohne Blutvergießen keine Vergebung geschähe". Er sagt das mit ausdrücklicher Beziehung auf das Bundesopfer in 2. Mose 24, 6—8. —

Ich gehe nun zu den historischen Büchern des Neuen Testamentes über und nehme das Evangelium Johannis und die Apostelgeschichte einerseits, die drei ersten Evangelien andererseits zusammen.

Das Johannesevangelium hat die Eigentümlichkeit mit der Apostelgeschichte gemeinsam, daß in beiden Schriften von dem Blute Christi verhältnismäßig wenig die Rede ist. Das hat jedoch im Johannisevangelium andere Gründe als in der Apostelgeschichte. Im Johannisevangelium liegt der Opfergedanke ganz deutlich vor, z. B. 1, 29 in dem Wort: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt" (genauer: wegnimmt). Diese Vorstellung tritt jedoch in dem weiteren Verlauf des Evangeliums sehr zurück. Statt dessen ist davon die Rede, daß der gute Hirte sein Leben lasse für die Schafe, daß Jesus der Weinstock sei, das Licht und das Brot, daß er den Menschen sein Fleisch zu essen gäbe und sein Blut zu trinken, damit sie ewiges Leben hätten. Das sind alles Vorstellungen, die weniger jüdisch als griechisch anmuten. Man muß ja doch auch bedenken, daß das Johannesevangelium das Evangelium ist, das mit dem griechischen Logosgedanken (1, 1) beginnt. — Wenn in der Apostelgeschichte der Gedanke an den Opfertod Jesu zurücktritt, so hat das hier den Grund, daß der Tod Jesu in erster Linie als Verbrechen der Juden gewertet wird. Außerdem wird zur Erklärung des Todes Jesu auf die Weissagung verwiesen. Aus 20, 28 jedoch ist klar, daß die Apostelgeschichte die Deutung des Todes Jesu als eines Opfers kennt und teilt.

Es fragt sich schließlich, ob auch in den ersten drei Evangelien der kultische Opfergedanke mit Beziehung

auf den Tod Jesu vorliegt. Dabei soll hier nicht untersucht werden, ob etwa die Meinung Jesu über seinen Tod eine andere war als die der drei ersten Evangelisten. Ihrer großen Wichtigkeit wegen soll diese Frage in einem besonderen Kapitel behandelt werden. Hier ist lediglich zu fragen, ob die drei ersten Evangelien Aussagen enthalten, die den Tod Jesu als Opfer, und zwar als kultisches Opfer, bezeichnen.

Markus 10, 45 (vgl. Matthäus 20, 28) lautet: „Denn der Menschensohn ist nicht aufgetreten, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und seine Seele zu geben als Lösegeld für viele." Hier liegt zunächst lediglich die Vorstellung eines Kaufpreises vor. Wie oben nachgewiesen wurde, hat man diesen Gedanken auf die Sühne, im besonderen auf die Sühne durch Tod, angewandt und auch auf das Opfer übertragen. Daß der Opfergedanke hier im Hintergrunde liegt, ist mir wahrscheinlich. Auf jeden Fall hat man hier scharf zwischen dem kultisch-juristischen Gedanken einer Sühne durch einen Kaufpreis und dem sittlichen Gedanken des Dienens Christi zu unterscheiden. Der sittliche Gedanken des persönlichen Dienstes, den Jesus mit der Hingabe seines Lebens leistet, bedingt nicht die von Sünden befreiende Wirkung und Bedeutung seines Todes als eines Lösegelds. – Die zweite aus den drei ersten Evangelien in Betracht kommende Stelle sind die Abendmahlsworte. Selbst dann, wenn — was mir wahrscheinlich ist — im Markusevangelium der ursprüngliche Text der Abendmahlsworte vorliegt und dieser ursprüngliche Text nicht lautet: „Dies ist mein Blut des Bundes das für viele vergossen wird", sondern nur: „Dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird", liegt der Opfergedanke zur Erklärung sehr nahe. Darauf führt schon die besondere Hervorhebung des Blutes neben dem Leib. Zu betonen ist allerdings sowohl für die Abendmahlsworte als für die Stelle vom Lösegeld, daß beide Stellen sehr allgemein und unbestimmt gehalten sind. –

Fassen wir das Resultat dieses Kapitels zusammen:

Die Frage: was dachte sich das Urchristentum nach dem Neuen Testament bei den Worten: „Jesus erlöst uns durch sein Blut?" ist so zu beantworten:

Das Urchristentum dachte nach dem Neuen Testament bei den Worten: „Jesus erlöst uns durch sein Blut" an das kultische Opfer, und zwar ist diese Anschauung verbreitet durch das ganze Neue Testament, ist eine durchgehende Grundanschauung des Urchristentums über die Bedeutung des Todes Jesu.

Ist damit das Rätsel gelöst?

Muß man nicht noch weiter fragen: welche Gedanken liegen denn nun dem kultischen Opfer zugrunde? Was dachten sich Juden und Nichtjuden, vor allem die Juden, zur Zeit Jesu bei dem blutigen, kultischen Opfer und was denkt sich das Neue Testament dabei?

Drittes Kapitel.

Was bedeutet das kultische Opfer bei den Juden und Nichtjuden zur Zeit Jesu und was bedeutet es im Neuen Testament für das Verständnis des Todes Jesu?

Es kann sich hier natürlich in erster Linie nur darum handeln, festzustellen, welchen Sinn das kultische, blutige Opfer zur Zeit Jesu gehabt hat; denn welchen ursprünglichen Sinn es hatte, das käme zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen möglicherweise höchstens in zweiter Linie in Betracht. Es kann sich ferner hier in erster Linie nur um die jüdischen Opfergedanken der Zeit Jesu handeln; denn diese lagen den neutestamentlichen Schriftstellern besonders nahe, wenn auch, wie das besonders bei Paulus und Johannes

hervortritt, griechische Gedanken und überhaupt heidnisch-mystische und mythologische Vorstellungen auf das Neue Testament mannigfach eingewirkt haben, so daß sie nicht unberücksichtigt bleiben können.

Wir haben zwei Wege, um den Sinn des blutigen, kultischen Opfers für Juden und Nichtjuden zur Zeit Jesu festzustellen: erstens müssen uns die dem Neuen Testament ungefähr gleichzeitigen jüdischen und nichtjüdischen Schriften darüber Auskunft geben können, zweitens würden die neutestamentlichen Aussagen selber daraufhin anzusehen sein, ob sie bestimmte, faßbare Gedanken über das Opfer und damit über den Tod Jesu enthalten.

Die im folgenden gebotenen Angaben über die Opferanschauungen der Juden und Nichtjuden zur Zeit Jesu können leider nicht auf umfassender Untersuchung des gesamten Materials beruhen; denn die Religionsgeschichte der Mittelmeerländer für die Jahrhunderte um Christi Geburt ist noch nicht geschrieben. Zusammenarbeit von Fachleuten der verschiedenen Gebiete wäre hierzu nötig. Was man bis jetzt über den Tatbestand sehen kann, biete ich dar und glaube nicht, daß durch weitere Forschungen das im folgenden in Umrissen gezeichnete Bild in den Hauptsachen verändert werden wird.

Zunächst sehen wir uns also in der Literatur außerhalb des Neuen Testaments nach den Gedanken über das kultische Opfer um und beginnen mit der jüdischen Literatur.

Es wäre nicht richtig, wollten wir fürs erste das Alte Testament über den Sinn des Opfers befragen; denn wenn auch das Judentum der Zeit Jesu stark vom Alten Testament beeinflußt ist und fort und fort sich an ihm bildet, so ist doch jedes Mal erst das Maß der Beeinflussung festzustellen und zuzusehen, ob nicht das spätere Judentum das Alte Testament anders aufgefaßt hat, als das im ursprünglichen Sinn des Alten Testaments liegt.

Die Juden der Zeit Jesu kannten die verschiedensten

Opferarten. Für uns handelt es sich hier um die blutigen Opfer, und unter diesen wiederum muß uns der am großen Versöhnungstag übliche Brauch besonders wichtig sein; denn das Neue Testament hat gerade diesen Brauch vor allem im Sinn, wo es von dem Blute Jesu redet. Es genügt, diesen Opferritus allein etwas genauer zu betrachten; denn da das ein Opferritus ist, müssen hier die Gedanken über das Opfer im allgemeinen zum Ausdruck kommen, und da das der Ritus eines blutigen Opfers ist, muß man hierbei etwas erfahren über die Art, wie man sich die Erlösungsbedeutung des Blutes vorstellig gemacht hat.

Ich entnehme die hier erforderlichen Angaben dem Mischnatraktat „Joma", d. h. „der Tag" = „der Versöhnungstag". Wer den Ritus des Versöhnungstages nach der Mischna in vollem Umfange kennen lernen will, lese meine Uebersetzung des Traktats (erschienen bei J. C. B. Mohr, Tübingen, 1905). Die Mischna ist etwa 200 n. Chr. abgeschlossen worden. Sie enthält eine Sammlung pharisäischer Auslegungen und Weiterbildungen des alttestamentlichen Gesetzes und birgt Material in sich, das nicht erst nach dem Jahre 70 n. Chr., dem Jahre der Zerstörung Jerusalems, anzusetzen ist, sondern vielfach aus den Jahren vor 70 n. Chr. stammt, also bis auf die Tage Jesu und noch weiter zurückreicht. Die Mischna ist eingeteilt in eine Reihe größerer Abschnitte, die man als „Traktate" bezeichnet.

In den vermutlich ältesten Bestandteilen des Mischnatraktates „Joma" findet sich folgendes Gebet, das der Hohepriester zu sprechen hat, ehe er den Farren schlachtet, mit dessen Blut er die Sühnezeremonie vornimmt: (Kap. III, § 8) Er (der Hohepriester)[1]) trat hin neben seinen Farren, und der Farre stand zwischen der Halle (Eingangshalle zum Tempel) und dem (Brandopfer-) Altar, mit dem Kopf nach

[1]) Das Eingeklammerte ist vom Übersetzer zur Erläuterung beigefügt.

Süden und dem Gesicht nach Westen. Und der (Hohe-) Priester trat hin im Osten, und sein Gesicht war nach Westen gerichtet und er stützte seine beiden Hände auf ihn (d. h. den Farren) und bekannte, und zwar pflegte er so zu sprechen: „O Gott (wörtl.: o Name)[1]), ich habe mich verschuldet, habe gefehlt, habe gesündigt vor Dir, ich und mein Haus; O Gott (wörtl. o Name)[1]), schaffe doch Sühne für die Verschuldungen und Verfehlungen und Sünden, mit denen ich mich verschuldet habe und gefehlt und gesündigt habe vor Dir, ich und mein Haus; wie geschrieben steht in dem Gesetz des Mose, Deines Knechtes, folgendermaßen: (3. Mose 16,30) „Denn an diesem Tage wird er (d. h. Gott) über euch Sühne schaffen, euch zu reinigen von allen euren Sünden, vor Jahve sollt ihr rein werden."

Dieses dreiteilige Gebet wiederholt sich im Laufe des Traktats noch zweimal. Das zweite Mal bezieht es sich auf den Hohenpriester und sein Haus „und die Söhne Aarons, sein heiliges Volk" (IV, 2). Das dritte Mal spricht der Hoheprieſter dies Gebet neben dem Bock, der in die Wüste geschickt wird, als Sündenbekenntnis für das Volk Israel (VI, 2). Auf diese Sündenbekenntnisse folgt jedes Mal ein Teil der Sühnezeremonie, das Schlachten der Opfertiere und Sprengen des Blutes. Auf den genauen Vollzug aller dieser Zeremonien wird besonders Gewicht gelegt, so vor allem auch darauf, daß sich der Hoheprieſter bei dem siebenmaligen Sprengen des Blutes nicht verzählt. Man sollte erwarten, daß aus den den Zeremonien vorangehenden Gebeten hervorginge, welche Gedanken man mit diesen Zeremonien verbunden hat. Das ist aber nicht der Fall. Der einzige Gedanke ist der: Die Sühnung wird vollzogen, wie es Gott im Alten Testament vorgeschrieben hat.

[1]) Eine Umschreibung für Gott, gewählt aus Scheu vor dem Gottesnamen, den die Juden nicht aussprechen durften.

In dem letzten, achten Kapitel des Traktats finden sich eine Reihe Gebote und Verbote, die auf den Versöhnungstag Bezug haben. Einige der Aussagen dieses Kapitels sind in unserem Zusammenhang interessant. Sie lauten:

„Sündopfer und Schuldopfer wegen einer sicherlich begangenen Sünde[1]) entsühnen (ohne weiteres);

Tod und der Versöhnungstag entsühnen zusammen mit Buße;

Die Buße sühnt für leichte Uebertretungen, sowohl für (Uebertretungen gegen) ein Gebot, als für (Uebertretungen gegen) ein Verbot, und für die schweren (Uebertretungen) schafft sie Aufschub, bis der Versöhnungstag kommt und Sühne schafft" (VIII, 8).

Kap. VIII, 9 heißt es:

„Wenn jemand sagt: „Ich will sündigen und dann Buße tun", „ich will sündigen und dann Buße tun", dann gibt man (wörtl.: geben sie, d. h. gibt Gott) ihm keine Möglichkeit, Buße zu tun; — (wenn einer sagt:) „ich will sündigen und der Versöhnungstag schafft Sühne", dann schafft der Versöhnungstag keine Sühne. — Uebertretungen, welche zwischen dem Menschen und Gott (wörtl.: dem Ort)[2]) (geschahen), (bei diesen) schafft der Versöhnungstag Sühne, aber (bei denen), die (geschahen) zwischen ihm (d. h. dem betreffenden Menschen, der gesündigt hat) und seinem Nächsten, (bei diesen) schafft der Versöhnungstag keine Sühne, bis er seinen Nächsten begütigt hat."

Interessant ist in den angeführten Worten, daß neben den Opfern und Zeremonien doch auch auf die Gesinnung des Menschen, auf seine Buße, Wert gelegt wird. Aber das eigentlich Entscheidende ist der objektive Vorgang des

---

[1]) Es gibt auch Schuldopfer, die dargebracht werden wegen einer möglicherweise begangenen Sünde.

[2]) Umschreibung für Gott.

Entsühnens, wie ihn die Opfer und auch der Versöhnungstag darbieten.

Das Wort für „Sühne schaffen", „sühnen", das im Traktat Joma gebraucht wird, bedeutet eigentlich „bedecken". Es wäre jedoch verkehrt, wollte man von dem Worte für „sühnen" ausgehen anstatt von der gesamten Sühnezeremonie des Versöhnungstages, um den Sinn dieser ganzen Blutsühne zu ermitteln; denn Worte und Worterklärungen führen oft zu ganz anderen Vorstellungen, als sie der Sache, die das Wort bezeichnen soll, entsprechen. Nicht minder verkehrt wäre es jedoch nun, wollten wir die Sühnezeremonie des Versöhnungstages unsererseits ausdeuten; denn wir könnten da leicht in den Fehler verfallen, moderne Gedanken an die Stelle der Gedanken jener alten Zeit zu setzen. Es fragt sich also vielmehr zunächst, ob nicht der Traktat Joma selber eine Deutung der Riten des Versöhnungstages gibt.

Und da zeigt sich nun etwas auf den ersten Blick sehr Merkwürdiges und sehr Wichtiges: in dem Traktat Joma wird der Opferritus lediglich beschrieben, aber nirgends gedeutet. Daß das Blut der Opfertiere sühnt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Selbst das oben angeführte Sündenbekenntnis sagt kein Wort darüber, wie denn nun die Sühne beschafft werden soll. Der einzige Gedanke, den das Sündenbekenntnis in dieser Beziehung enthält, ist der: „Gott soll die Sühne beschaffen, und zwar entsprechend dem, was Mose geboten hat". Und das wird in der Tat zur Zeit Jesu bei den palästinensischen Juden der hervortretendste Gedanke gewesen sein, den man dieser ganzen Art der Sühnebeschaffung gegenüber hatte: „Gott will es so, Gott hat es so geboten, daß Blut sühnt, daß grade dieser Sühnevollzug wirksam ist". Warum Gott gerade diese Art der Versöhnung will, das zu fragen, wird einem Frommen damals gar nicht eingefallen sein, zumal auch das Alte Testament keine Begründung dafür bot. Die

hochheilige Zeremonie war da, geheiligt durch alte Gewohnheit. Wie sie entstanden war, was sie wohl eigentlich bedeutete, danach fragte man nicht. Es ist ja überhaupt eine Eigentümlichkeit der antiken Religion, daß sie viel mehr in Gebräuchen und peinlich genau befolgten Zeremonien als in Gedanken lebt.

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht der Ritus des Versöhnungstages im einzelnen allerlei Gedanken nahe legte, z. B. den Gedanken: „Eigentlich hättest du Sünder den Tod verdient, nun trägt dies Opfertier die Strafe deiner Sünde". Oder: „Das Opfertier trägt die Sünde weg in die Wüste; sobald der Bock, der zum Azazel (vgl. 3. Mose 16) in die Wüste geschickt wird, weg ist, sind auch die Sünden verschwunden". Gedanken an Stellvertretung und Ersatz, an Tragen des Fluches und der Sünde, auch an eine Gabe, durch die die Gottheit versöhnt werden soll, lagen hier nahe. Man konnte auch das Opfertier als Kaufpreis, als Lösegeld auffassen und das ganze Opfer unter den Gesichtspunkt des „Loskaufens" stellen. Alle diese Gedanken lagen nahe und waren einfach und leicht aus dem Ritus abzulesen.

Was dabei aber das Sprengen des Blutes an die Lade bedeuten solle, war nicht so leicht zu sagen, überhaupt, warum gerade so viel Gewicht auf das Blut gelegt wurde. Man hat vielleicht zur Zeit Jesu sich auch darüber Gedanken gemacht. Was das für Gedanken waren, läßt sich schwer sagen. Eins ist sicher: es kam damals überhaupt gar nicht auf die Gedanken in erster Linie an, die der Ritus ausdrückte, sondern, wie der Traktat Joma beweist, schließlich einzig und allein auf den peinlich genauen Vollzug des heiligen, seit Jahrhunderten geübten Brauches. Der Mittelpunkt des Ganzen, die Blutsühne, ist offenbar zur Zeit Jesu bereits völlig unverständlich gewesen. Dies Unverständliche störte aber nicht. Wie der Traktat Joma beweist, war man so an diese Art

Sühne gewöhnt, daß man sie als selbstverständlich empfand. Was als Gotteswille angesehen wird, muß dem Frommen selbstverständlich sein. Gottes Wille war der Vollzug dieser Handlung. So war es selbstverständlich, daß sie sühnte und wirksam war. Es äußert sich hier eine Eigentümlichkeit, die den Religionen des Altertums auch sonst eigen ist: wir fragen heutzutage in erster Linie nach Gedanken. Die alte Religion fragte nach Riten, Handlungen, Gebräuchen und hatte darin ihr eigentliches Leben. Die Gedanken kamen dabei erst in zweiter Linie. Das Feste, Lebendige, Wirksame der Religion waren die heiligen Handlungen und Bräuche; die Gedanken darüber waren dem einzelnen freigestellt, waren nicht fest, bei vielen fast ganz tot und nicht das eigentlich Entscheidende. Mit anderen Worten: der Gedanke, daß Gott nun einmal diese Art von Versöhnung wolle, war die Hauptsache und dazu der tatsächliche Vollzug aller vorgeschriebenen Zeremonien, alles andere dagegen war völlig Nebensache. Diese Sachlage spiegelt der Traktat Joma deutlich wieder.

Das Gesagte gilt in erster Linie für die jüdische Auffassung vom Opfer und für den komplizierten Ritus des großen Versöhnungstages, und zwar so weit sich etwas für die in Palästina vorhandenen, spezifisch jüdisch-pharisäischen Anschauungen hierüber aus dem uns zur Verfügung stehenden Material schließen läßt.

Daß in der jüdischen Diaspora und bei den Nichtjuden der Kaiserzeit, vor allem den Griechen, in vieler Beziehung ganz ähnliche Anschauungen über das Opfer vorliegen werden wie bei den palästinensischen Juden, ist von vornherein zu vermuten. Sicherlich war der Gedanke, daß das Opfer lediglich ein pünktlich zu vollziehendes Ritual sei, bei dem man sich denken konnte, was man wollte, weit verbreitet, wie das ja der Art der antiken Religion überhaupt entspricht. Eine Durchsicht des Materials ergibt folgendes:

Außerhalb Palästinas übten die Juden ihren Gottesdienst nicht in vollem Umfange aus, vor allem nicht das Opfer. Schon früh muß sich hier eine Theorie ausgebildet haben, wonach Gebete und die Gesinnung des Frommen an die Stelle des Opfers treten konnten. Diese Auffassung liegt z. B. aus dem letzten Jahrhundert vor Christus vor in den Zusätzen zu Daniel I, Vers 14 ff.[1]). Daß dadurch eine vom Opfer völlig freie Religion vorbereitet worden ist, ist erklärlich. Andererseits aber zeigt sich doch, wie wenig man ein Gefühl dafür hatte, daß Gebete und die Gesinnung des Frommen das eigentlich Wichtige und Entscheidende für die Religion sind. Man hielt den opferfreien Zustand nicht für den höheren, sondern für einen Notbehelf.

Die den heidnischen Gebräuchen gegenüber geistigere Art des jüdischen Kultus äußert sich in kritischer Verspottung, wie wir sie in den Zusätzen zu Daniel III, der Geschichte von Bel und dem Drachen, finden. Hier wird der Gedanke verspottet, als sei das Opfer Speise[2]) der Gottheit und werde wirklich von ihr gegessen, während doch die Priester die Opferspeisen verzehrten.

In den Sprüchen Jesus, des Sohnes Sirachs, wird (7, 8 ff.) gewarnt vor leichtsinnigem Vertrauen auf die Sühnkraft der Opfer, ähnlich wie Joma, Kap. 8. Die Opfer wirken zwar an und für sich, auch werden über die Art, wie die Opfer wirken können, keine Erörterungen angestellt, aber die Gesinnung des Opfernden ist natürlich nicht völlig gleichgültig. Vgl. auch Kap. 31, 21 ff. Das Opfer wird

[1]) Vgl. zum Folgenden: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testamentes, Mohr, 1900. — Vgl. noch Judith 16, 16. Tobit 12, 8.

[2]) Ein ähnlicher Gedanke klingt im Neuen wie im Alten Testament an in dem Ausdruck: „Gott zu einem süßen Geruch", vgl. Eph. 5, 2. Die Auffassung des Opfers als Speise der Gottheit tritt im Alten Testament bereits sehr zurück.

32, 6 ff. in erster Linie als Gabe, durch die die Gottheit günstig gestimmt werden soll, gewertet, ebenso Kap. 38, 11 ff.

Im Briefe des Aristeas (ca. 96 v. Chr.) wird begeistert der jüdische Kultus geschildert, aber ohne daß sich über die Gedanken, die man beim Opfer gehabt hat, etwas anderes ergäbe als dies: man hat die Riten so zu vollziehen, wie sie vorgeschrieben sind. Sie wirken, weil das so Wille Gottes ist.

Im Buche der Jubiläen (ca. 100 vor bis 100 n. Chr.) wird 6, 2 als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Blut eines Ziegenbockes sühnt. Wie das möglich ist, ist nicht gesagt. Diese Vorstellung ist eben völlig selbstverständlich. 6, 3 und 4 ist davon die Rede, daß das Opfer diene „Gott zu einem süßen Geruch".

Alle diese Gedanken sind in entsprechender Weise auch bei den Griechen und Römern der Kaiserzeit verbreitet gewesen.

Man findet hier die Auffassung des Opfers als einer selbstverständlichen Institution, vor allem wird das Opfer als Gabe an die Gottheit verstanden und von einer möglichst reichlichen Gabe um so leichtere Versöhnung der Gottheit erwartet.

Außerdem aber kommen, besonders bei den Griechen, für das Opfer, namentlich soweit es mit einer Opfermahlzeit verbunden war, mystisch-sakramentale Gedanken in Betracht. Das sind Gedanken an eine Tischgemeinschaft mit der Gottheit und an eine gewissermaßen naturhafte Vereinigung mit ihr durch den Genuß von Fleisch und Blut des Opfertieres. Diese Gedanken sind besonders bei dem einfachen Volke in jener von Mysterien, d. h. geheimnisvollen religiösen Kultvereinen, reich durchsetzten Zeit verbreitet gewesen. Die Religion der Gebildeten hat sich natürlich auch in Griechenland von der Volksreligion unterschieden. Sie war vielfach gedankenmäßiger und nüchterner. Die mystischen Kulte gehörten

vor allem der Volksreligion an, und zwar besonders bei „der halbzivilisierten Bevölkerung Kleinasiens und Thraciens“ (vgl. Gruppe, Griechische Mythologie, S. 734/35). Nach den Angaben der Fachgelehrten auf diesem Gebiet sind diese mystischen Gedanken uralt bei den Griechen, sie sind jedoch vielfach zurückgedrängt worden und lebten unter dem Einfluß orientalischer, vor allem kleinasiatischer Kulte seit der Zeit Alexanders des Großen wieder auf. In dem Opfer ist danach gewissermaßen „ein Teil der göttlichen, heiligen Substanz enthalten“. (Gruppe a. a. O. S. 729 ff., 891 ff.) „Dies ist dadurch möglich, daß die Gottheit, indem sie den Stoff des Opfers genießt, einen Teil ihres eigenen Stoffes (d. h. ihrer göttlichen Natur und Wesenheit) in dem Körper des Opfers zurückläßt. Dies letztere wird nun entweder ganz als befähigt erachtet, zu sühnen, ... , oder es werden wenigstens einzelne Teile zu Sühnungen verwendet, vor allem das Blut, die Seele des Opfers.“ „Erst als mit der sinkenden Kultur des Altertums die orientalischen Dienste überhand nahmen, wird die Bluttaufe wieder eins der wichtigsten Reinigungsmittel“ (a. a. O. S. 891, Anm.). — Von dem zur Zeit Jesu sehr verbreiteten Kult des Heilgottes Asklepios wird berichtet: „Durch das Verzehren der vom Tische des Gottes genommenen Speise traten die Gläubigen in eine heilbringende Gemeinschaft mit dem Gotte selbst“ (vgl. R. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII, 1, 2, 1904, S. 116).

Jüdisch sind alle diese Gedanken nicht. Das Judentum stand in jener Zeit, soweit es spezifisch jüdisch blieb und sich in der Richtung des Alten Testaments und der Ausbildung der Gesetze weiterentwickelte, derartigem Mystizismus fern. Sakramente und sakramentale Gedanken sind dem offiziellen Judentum fremd, dagegen bei den Griechen ganz geläufig. Daß jedoch auch in Palästina sakramental-mystische Gedanken in der bunten Frömmigkeit des Volkes verbreitet waren, ist

aus den Nachrichten über die Essener ersichtlich (vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 436 ff., S. 184).

Mit alledem soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht auch bei den Griechen die Riten als herkömmliche Einrichtung aufgefaßt sind, bei deren Vollzug man sich ebensowenig etwas dachte und zu denken brauchte, wie die Juden bei dem Vollzug ihrer Riten bestimmter Gedanken bedurften. Chantepie de la Saussaye sagt in seiner Religionsgeschichte (Bd. II, S. 298 ff.): „Die Riten lieferten in Griechenland nicht wie in Indien den Stoff zu vielen Erklärungen und philosophischen Spekulationen. Man vollzog sie eben, ohne viel darüber nachzudenken."

Nach dem Gesagten wird es nun ganz klar, daß wir ein Recht hatten, den Aufschluß über das Rätsel der Sühnebedeutung des Blutes Jesu bei dem kultischen Opfergedanken zu suchen, mag das der jüdische oder der griechische Opfergedanke sein. Der jüdische Opfergedanke ist rein kultischer Art: Vollzug eines bestimmten Ritus, dem seit alters die erlösende Wirkung eignet, ohne daß man näher verstehen kann, warum und wieso; höchstens Gedanken symbolischer Art liegen dabei noch nahe. Der griechisch-orientalische Opfergedanke fällt mit dem jüdischen zusammen, hat aber noch die Besonderheit, daß er eine mystische Gemeinschaft mit der Gottheit behauptet.

Es wundert uns von hier aus nun gar nicht mehr, daß im Neuen Testament der eigentliche Mittelpunkt der Opferanschauung, die Sühne durch das Blut, als etwas Selbstverständliches erscheint, als ein heiliger, alter Brauch, dem gegenüber man vergeblich nach einer sicheren und eindeutigen Erklärung fragt. Wie in den jüdischen und nichtjüdischen Opferzeremonien ist es bei Paulus und sonst im Neuen Testament selbstverständlich, daß Blut sühnt. Ebensowenig wie das Judentum und Griechentum der Zeit Jesu braucht das

der Hebräerbrief oder Paulus oder Johannes zu erklären. Und, wie in den jüdischen Schriften der Zeit Jesu und in entsprechender Weise in den heidnischen Schriften jener Zeit der letzte Gedanke dabei der ist: „Gott will das so, daß gerade dieser Ritus sühnt", so betont auch Paulus: „Gott hat diese Sühneeinrichtung geschaffen" und der Hebräerbrief: „Das Alte Testament sagt es so, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung geschieht". Daß sich damit, besonders bei Paulus, Gedanken an Stellvertretung, Sünde-Tragen und Fluch-Tragen verbinden, entspricht dem jüdischen Opfergedanken ebenfalls insonderheit dem Ritus des großen Versöhnungstages.

Es fehlen jedoch auch die griechischen Opfergedanken nicht im Neuen Testament. Wenn es Johannes 6, 53 heißt: „Jesus sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr nicht (ewiges) Leben in euch", so ist das die Vorstellungssphäre der Mysterien und der griechischen, mystischen Gemeinschaft des Opfers und der Opfermahlzeit. Derselbe Gedanke liegt deutlich bei Paulus 1. Korinther 10, 18–22 vor. Hier wird das Opfer der Heiden als ein den Dämonen dargebrachtes Opfer aufgefaßt und gesagt, daß dieses Opfer ebenso eine Gemeinschaft mit den Dämonen herstelle, wie die Teilnahme am „Tisch des Herrn" eine „Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi". Der geweihte Kelch und das geweihte Brot stellen in derselben Weise eine mystische Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi her, wie das geweihte Fleisch und Blut des Opfertieres eine derartige Gemeinschaft mit der heidnischen Gottheit herstellen. (Vgl. hierzu Dieterich, Mithrasliturgie, S. 106 ff. – Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Reimer, 1903, S. 58 ff.)

Danach kann die Antwort auf die Frage, welche der Gegenstand dieses dritten Kapitels ist, nur lauten:

Mit dem kultischen, blutigen Opfer ver-

band sowohl das Judentum (und Heidentum) der Zeit Jesu als das Neue Testament in der Hauptsache nur den Gedanken, daß diese Art der Entsühnung und Befreiung von Sünde Gottes (resp. der Gottheit) Wille und Gebot sei. Auf dem genauen Vollzug des Ritus lag der Hauptnachdruck.

Soweit man mit dem Ritus Gedanken außer dem angegebenen verband, waren das Gedanken an Gabe, Geschenk, Lösegeld, Vertretung, Ersatz, symbolisches Wegtragen und Tragen der Sünde und des Fluches, mystische Gemeinschaft.

Der Mittelpunkt des Ritus, die Blutsühne, war unverständlich sowohl für das Neue Testament als besonders für das Judentum der Zeit Jesu, was aber nicht ausschloß, daß diese in ihrem Mittelpunkt unverständliche Art der Sühne durch das Ansehen des Alten Testaments und Jahrhunderte alte Gewöhnung selbstverständlich geworden war. —

Es würde sich nun fragen, wie wir uns zu dieser Art der Sühne und Befreiung von Sünden durch das kultische Opfer zu stellen haben. Ehe ich jedoch hierzu übergehe, ist noch eine geschichtliche Frage zu erörtern, die so wichtig ist, daß sie nicht nebenher abgemacht werden darf. Das ist die Frage:

Hat Jesus diese kultische Auffassung von seinem Tode geteilt? oder:

Welche Auffassung hat Jesus von der Bedeutung seines Todes?

Viertes Kapitel.

Welche Auffassung hat Jesus von der Bedeutung seines Todes?

Es ist selbstverständlich, daß wir an die Untersuchung der Frage dieses Kapitels nicht mit dem Vorurteil herantreten, als könnte Jesus nicht Vorstellungen und Gedanken seiner Zeit- und Volksgenossen geteilt haben. So erhaben über seine Zeit Jesus dasteht, so original er sich auf allen Gebieten erweist, so klar ist doch andererseits, daß er in mancherlei Beziehungen drinsteht in den Gedanken seiner Zeit. Ich habe hier z. B. besonders Jesu Auffassung von dem auf des Himmels Wolken kommenden „Menschensohn" im Auge. Abgesehen von der Ausscheidung jedes spezifisch jüdisch-nationalen Zuges aus diesem Messiasbild scheint mir klar zu sein, daß diese Vorstellungen Jesu mit den Gedanken der jüdischen Apokalyptik übereinstimmen (vgl. Religionsgeschichtliche Volksbücher 1. Reihe, Heft 7). Von rein historischen Gesichtspunkten aus hat man an die Gedanken Jesu jedesmal die Frage nach ihrer Originalität zu stellen, genauer die Doppelfrage: wie weit sind die Gedanken Jesu original und wie weit sind sie nicht original? Wird eine von diesen beiden Fragen vernachlässigt, so muß das Bild notwendig einseitig werden. Es fragt sich also für uns hier in diesem Kapitel: Inwieweit ist Jesus in der Auffassung von der Bedeutung seines Todes original, inwieweit ist er es nicht?

Oder hat Jesus selber etwa überhaupt nicht von einer Erlösungsbedeutung seines Todes geredet? Auch das wäre möglich.

Welches ist der Tatbestand nach den ersten drei Evangelien? Diese müssen vor allem in Betracht kommen, wo es sich um die Erforschung des Tatsächlichen der Geschichte

Jesu handelt, natürlich auch nur unter kritischer Sichtung der Ueberlieferung. Zu beginnen ist dabei mit Markus als dem relativ ursprünglichsten Darsteller der Worte und Taten Jesu.

Im Markusevangelium (2, 19) sagt Jesus: „Können etwa die Brautführer fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? So lange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen genommen wird, und dann werden sie fasten an jenem Tage." Von einer Erlösungsbedeutung des Todes Jesu ist hier mit keiner Silbe die Rede. Die Bezeichnung „Bräutigam" ist sicherlich eine Messiasbezeichnung. Diese Voraussage Jesu kann daher möglicherweise im Sinne Jesu eine bestimmte, in seinen messianischen Beruf eingeordnete Bedeutung seines Todes einschließen, ausgesprochen ist jedoch darüber nichts. Die Gewißheit seines Todes steht Jesu nach diesen Worten vor Augen. Er scheint sich auch mit dieser Gewißheit innerlich abgefunden zu haben. Was er hervorhebt, ist lediglich dies, wie schmerzlich sein Tod sein wird, schmerzlich für seine Jünger, so schmerzlich und erschütternd wie der Tod des Bräutigams bei seiner Hochzeit.

Die nächste Stelle des Markusevangeliums, die vom Tode Jesu handelt, weist in eine ähnliche Richtung wie 2, 19. Sofort nach dem Petrusbekenntnis (8, 27–30) setzen die Leidensverkündigungen ein. Es scheint hier sicherer Boden der Geschichte insofern vorzuliegen, als sich verstehen läßt, warum Jesus grade nach dem Bekenntnis des Petrus mit Leidensverkündigungen begann. Das Messiasbild Jesu hat sich mannigfach von dem Messiasbild seiner Jünger unterschieden. Weder bei den Jüngern noch überhaupt bei den Juden der Zeit Jesu wurden die Züge des Leidens und Duldens in dem Bilde des Messias besonders betont. Jesus aber hat, vielleicht schon von dem Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an, das Leiden und Sterben des Messias ins Auge gefaßt. An diesem Punkte ging er nicht mit den Vorstellungen

seiner Zeit, hier war er original. Seine tiefere Einsicht mußte er den Jüngern gegenüber grade da zum Ausdruck bringen, wo sie ihm mit dem Bekenntnis zu seiner Messianität eben entgegengetreten waren.

Auch noch ein zweiter Punkt in den Leidensverkündigungen wird auf festem, geschichtlichem Boden ruhen: Jesus bezeichnet sich grade in diesen Leidensverkündigungen als den „Menschensohn". Mit dieser Messiasvorstellung sind Gedanken an himmlische, überirdische Herrlichkeit verbunden. Sicherlich haben grade diese Gedanken dazu beigetragen, daß Jesus im Glauben sein schweres Geschick überwand. Die Hoffnung, in Herrlichkeit wiederzukommen auf den Wolken des Himmels, half ihm über die Not dieser Erde hinweg.

Danach würde es also geschichtlich sein, wenn es Markus 8, 31 nach dem Petrusbekenntnis heißt: „Und er begann, sie (d. h. seine Jünger) zu belehren, daß der Menschensohn viel leiden müsse". Gesagt sein würde hier, ähnlich wie 2, 19, lediglich, daß Jesu Tod notwendig sei, da er der alttestamentlichen Weisſagung (Daniel 7, 13) entspreche. In der Fürsorge Jesu für seine Jünger, die sich durch diese Belehrungen über seinen Tod äußert, läge ebenfalls ein 2, 19 verwandter Gedanke. Von einer Heilsbedeutung seines Todes findet sich auch hier keine positive Aussage. — Natürlich soll mit alledem nicht gesagt sein, daß die Leidensweisſagungen so, wie sie dastehen, in vollem Umfange historisch sind. So, wie sie dastehen, sehen sie vielmehr sehr danach aus, daß man sie geformt hat, als bereits geschehen war, was hier geweisſagt wird.

Es liegt eine gewaltige religiöse Kraft in der Art, wie Jesus sich an die messianische Weisſagung hält, das Höchste erwartet, sich als den „Menschensohn" bezeichnet und in der Erwartung dieser herrlichen Zukunft das Leiden, den Tod, den Zusammenbruch seiner Wirksamkeit, im Glauben überwindet. Der sieghafte Glaube eines Helden und ein großes Selbstbe-

wußtsein spricht sich darin aus. Es wird kein Zufall sein, daß 8, 34 ff. Aussprüche Jesu folgen, die von der Selbstverleugnung und dem Aufnehmen des Kreuzes in der Nachfolge Jesu reden. Auch dies wird nicht zufällig sein, daß hier (8, 36) der verzichtende und doch ein großartiges Bestreben vorausetzende Ausspruch zu lesen ist, der so stark ist und tief fromm und sittlich: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?“ Gewiß liegt dem die Erfahrung Jesu zugrunde.

Auch Markus 9, 12 und 13, wo gesagt ist, daß über den Menschensohn geschrieben stehe, er werde viel leiden müssen, und Markus 10, 38—40, die Stelle von der Leidenstaufe und dem Leidenskelch, sagen nichts über eine besondere Bedeutung, eine Heilsbedeutung des Todes Jesu. Es wird aber auch durch diese Stellen der Eindruck erweckt, daß Jesus in persönlichster, innerlichster Glaubensarbeit sich mit dem Todesgeschick auseinandergesetzt hat. —

Sämtliche bisher behandelte Stellen haben das gemeinsam, daß sie von einer Bedeutung des Todes Jesu für Erlösung und Sündenvergebung nichts ausdrücklich sagen. In den beiden nun zu behandelnden Stellen ist das anders. Diese beiden Stellen sind: Markus 10, 41—45 und die Abendmahlsstelle.

Beide Stellen sind schon oben besprochen worden.

Ich habe da zweierlei betont: 1) daß beide Stellen zwar von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu reden, dabei aber nicht ganz klar ist, in welchem Sinne sie das tun. In der einen Stelle ist lediglich gesagt, daß Jesus gekommen sei, sein Leben zu geben als Lösegeld für viele. In welchem Sinne das gemeint ist, ist nicht ausgesprochen, sondern zu ergänzen. In der Abendmahlsstelle ist lediglich gesagt, daß das gebrochene Brot und der vergossene Wein den Leib und das Blut Jesu, die gebrochen resp. vergossen würden für viele, darstellen sollten. Wie das näher zu denken ist, ist nicht gesagt,

sondern zu ergänzen. 2) habe ich hervorgehoben, daß mir für beide Stellen die Opfervorstellung als die wahrscheinlichste Ergänzung erscheint.

Es würde sich in unserem Zusammenhang hier fragen, ob dieser oben festgestellte Tatbestand auch für Jesus als geltend anzunehmen sei.

Möglich ist, daß grade in der Allgemeinheit, in der beide Stellen vorliegen, das Geschichtliche und von Jesus Stammende liegt, daß also Jesus in seiner auch sonst hervortretenden glaubenden Art es unbestimmt gelassen hat, wie im einzelnen die Erlösungsbedeutung seines Todes zu denken sei, und nur überzeugt war, daß sein Tod irgendwie den Menschen zugute kommen werde.

Falls die Opfervorstellung drinliegt, so würde sich fragen, ob es möglich ist, daß Jesus diese jüdische Anschauung geteilt hat. Da ist nun soviel klar, daß Jesus im allgemeinen zum Alten Testament und auch zum jüdischen Kultus eine konservative Haltung eingenommen hat. Hier, wie überall, ging er auf den in den Formen steckenden Kern, ohne die Formen zu zerbrechen. Nun zeigt die Aneignung der Menschensohnidee durch Jesus und der Gedanke der Weissagung und der göttlichen Notwendigkeit seines Geschickes, den Jesus der Menschensohnidee unter anderem entnahm, daß er das Alte Testament als Ausdruck des göttlichen Willens wertete. Vielleicht hat er trotz seines Ausspruches: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Matth. 12, 7) die Opfereinrichtung ebenso gewertet und, ohne sich etwa in schwierige Theorien einzulassen, sich lediglich, so ähnlich wie viele seiner Zeit, bei dem Gedanken beruhigt: „Gott will es so, daß du ein Opfer sein sollst, ein Lösegeld für die Menschheit".

Noch bis zuletzt scheint Jesu die Bedeutung seines Todes für die Erlösung der Menschheit und die Notwendigkeit seines Todes zweifelhaft gewesen zu sein. Beweis dafür ist die Szene in Gethsemane. Daß Jesus sich im Gebet an-

gesichts des nahen Todes Klarheit und Festigkeit erkämpft hat, wird der historische Kern dieser Ueberlieferung sein. Daß ihn die Tradition in den Evangelien sogar um Abwendung des Todesgeschickes bitten läßt, ist schwerlich spätere Uebermalung. Nach der Gethsemaneszene, wie sie vorliegt, hat Jesus im Glauben standhaft sein herbes Geschick überwunden, andererseits aber sich eine Erfüllung seines Berufes ohne seinen Tod und ohne dieſen Tod noch bis in die letzte Zeit hinein denken können und gedacht.

Was nun im Markusevangelium noch an Stellen, die vom Tode Jesu handeln, begegnet, bietet entweder den Hinweis auf die alttestamentliche Weissagung oder lediglich Hindeutungen auf den nahen Tod. Noch bis zu allerletzt wird der Eindruck erweckt, wie furchtbar schwer Jesu sein Tod geworden ist. Nur der Verweis auf Psalm 118, 22. 23: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden" enthält eine ganz allgemein gehaltene Vorstellung einer besonderen Bedeutung des Todes Jesu.

Im Matthäus- und Lukasevangelium liegt etwa derselbe Tatbestand vor wie im Markusevangelium, nur macht sich mannigfach bemerkbar, daß diese beiden Evangelien in vielen Punkten einen unhistorischeren Charakter haben als das Markusevangelium. Ich hebe einige derartige Stellen hervor und außerdem Einiges, was als echtes Sondergut dieser Evangelien Beachtung verdient. Der Haupteindruck ist derselbe wie im Markus: Jesus hat sehr selten von einer Erlösungsbedeutung seines Todes geredet, aber gerungen mit der Notwendigkeit seines Sterbens.

Beachtenswert ist, daß im Matthäusevangelium ausdrücklich in den Abendmahlsworten gesagt ist: „(mein Blut), das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden" (Matth. 26, 28). Da liegt also der Opfergedanke infolge des Zusatzes „zur Vergebung der Sünden" noch näher als bei Markus. Schwerlich ist das jedoch der ursprüng-

liche Wortlaut der Aussage Jesu. —

Aus dem Lukasevangelium sei folgendes erwähnt: Lukas 12, 49 und 50 heißt es: „Ein Feuer bin ich gekommen anzuzünden auf Erden, und wie wünschte ich, daß es schon brennte! Aber ich muß mit einer Taufe getauft werden, und wie ist mir so bange, bis es vollendet ist!" Ungeduld, Bangigkeit! — ein kämpfendes, ringendes Menschenherz fühlt man schlagen. Ein echt menschliches Wort Jesu, voll tiefsten Lebens! Er muß den Tod erleiden. Vielleicht steckt darin der Gedanke an die alttestamentliche Weisjagung, auf jeden Fall ist es das „muß" des göttlichen Willens. Auch Christus hat gefühlt, wie hart oft Gottes Wille ist, wie bange uns ist, den Weg gehen zu müssen, den Gott uns führt. Von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu ist nichts gesagt. — Die Nähe seines Todes und die Erfüllung seines Geschicks in Jerusalem wird ausgesagt in dem eigenartigen Wort Lukas 13, 31—35: „Saget diesem Fuchs (d. h. dem Herodes): siehe ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet". „Heute", „morgen" und „am dritten Tage" sind hier nicht wörtlich zu nehmen. Es soll damit in der Ausdrucksweise der Juden gesagt werden: jetzt übe ich meine Tätigkeit noch aus, aber in kurzer Zeit werde ich sterben müssen. Es heißt dann weiter: „Aber heute und morgen und am folgenden (Tage) muß ich wandern; denn es geht nicht an, daß ein Prophet umkomme außerhalb Jerusalems". Auch hier will Jesus sagen: in der nächsten Zeit muß ich noch wandern. Es folgt dann das bekannte Wort: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind" u. s. w. Eine erschütternde Klage! Jesus versteht sein Geschick als das Schicksal, das so viele Propheten schon traf, die vor ihm waren; er versteht seinen Tod als Tat der Bosheit seines Volkes. Von einer Erlösungsbedeutung seines Todes ist auch hier nichts gesagt. — Sehr eigenartig ist die Ueberlieferung der Abendmahls-

stelle bei Lukas (22, 14–21). Der mutmaßlich ursprüngliche Text des Lukasevangeliums redet wahrscheinlich überhaupt nicht von dem Leibe und Blute Christi. V. 15. 16 und 17. 18 ist lediglich von dem Abschied Jesu von seinen Jüngern und von der neuen Gemeinschaft mit ihnen, die „im Reiche Gottes" vorhanden sein wird, die Rede. V. 19 aber und 20 sind, wie die handschriftliche Ueberlieferung nahelegt, wahrscheinlich bei Lukas zu streichen. Lukas hat vielleicht, ähnlich wie das Johannesevangelium, das auch an heiden-christliche Leser gerichtet ist, den eigentlichen Abendmahlsbericht unterdrückt, da er wohl schon in der Entwicklung drinsteht – wie das Johannesevangelium –, die zu völliger Geheimhaltung des christlichen Abendmahlsbrauches den Heiden gegenüber geführt hat. V. 19 und 20 stimmen mit dem bei Paulus 1. Korinther 11 vorliegenden Abendmahlsbericht überein. Auch das führt zu der Vermutung, daß die Verse bei Lukas unecht sind. –

Das Ergebnis dieses Kapitels scheint auf den ersten Blick ziemlich unbefriedigend zu sein. Auf die Frage: „Welche Auffassung hat Jesus von der Bedeutung seines Todes?" müssen wir antworten:

Jesus hat bis zuletzt mit der Notwendigkeit seines Todes gerungen. Er hat sich damit abgefunden im Glauben an seinen Vater im Himmel, im Glauben an seine Wiederkunft als „Menschensohn" auf den Wolken des Himmels und überhaupt im Glauben an den Willen Gottes, der sich ihm in der alttestamentlichen Weissagung kund tat. Von einer Erlösungsbedeutung seines Todes hat Jesus offenbar nur die ganz allgemeine Vorstellung gehabt, daß sein Tod irgendwie der Menschheit zugute kommen werde, vielleicht als ein von Gott gewolltes Opfer.

Dieses Ergebnis scheint sehr unbefriedigend zu sein. Bei näherem Zusehen ergibt sich jedoch ein reicher Gewinn für Glauben und Leben grade aus diesem Tatbestand. Freilich das ist klar: ein solches Schwergewicht wie im übrigen Neuen Testament fällt für Jesus selber nicht auf die Opferanschauung, überhaupt ist für ihn sein Tod nicht, wie das sonst im Neuen Testament der Fall ist, eine beseligende, durchsichtige, verständliche Wahrheit, sondern etwas, was durchgerungen und überwunden werden muß. Darin ist Jesus seiner Zeit gegenüber original, daß ihm nicht das Kultische, sondern das Sittliche und Religiöse das eigentlich Wichtige ist. Ebenso liegt die originale Tat Jesu darin, daß er Leiden und Tod in seine Vorstellung vom Messias und dessen Beruf als notwendiges Glied aufgenommen hat, wenn auch unter Ringen und Kämpfen. Von einem leidenden Messias wußten die Juden der Zeit Jesu so gut wie nichts. Nur teilweise aber ist Jesus in den Gedanken original, die ihm hinweghalfen über die Not seines bitteren Leidens, in den Gedanken an den „Menschensohn" und dessen Kommen auf den Wolken des Himmels. Auch scheint Jesus die Opferanschauung seiner Zeit doch nicht völlig überwunden zu haben, wenn er sich auch nicht näher geäußert zu haben scheint über den Sinn, den er mit derartigen Vorstellungen verbunden hat.

Ich gehe nun über zu dem zweiten Teil der Untersuchung. Es handelt sich jetzt darum: zu dem, was im Neuen Testament von der „Erlösung durch das Blut Jesu" gesagt ist, unsererseits Stellung zu nehmen. Bisher ist lediglich versucht worden, das, was im Neuen Testament hierfür vorliegt, zu verstehen und zu schildern. Damit ist aber die Untersuchung nicht zu Ende. Es fragt sich, ob wir das, was wir als neutestamentliche Auffassung von der Erlösungsbedeutung des Todes Jesu und als Auffassung Jesu selbst festgestellt haben, anerkennen können oder nicht.

Welche Stellung haben wir dem kultischen Opfergedanken gegenüber einzunehmen?

Und, lehnen wir diesen kultischen Opfergedanken ab, welches ist dann unsere Auffassung von der Erlösung durch Jesu Tod, überhaupt von der Erlösung?

Fünftes Kapitel.

Warum lehnen wir das kultische Opfer ab?

Es kann nach dem Ausgeführten nicht zweifelhaft sein, daß der kultische Opfergedanke im Neuen Testament ebenso gut vorliegt wie im Alten Testament und dem Juden- und Heidentum der Zeit Jesu. Wenn wir uns nun fragen, welche Stellung wir dieser Tatsache gegenüber einzunehmen haben, so kann es uns ebenfalls keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß wir uns alle diese kultischen Opfergedanken für das Verständnis des Todes Jesu nicht aneignen können, sondern sie abzulehnen haben, nicht aus Pietätlosigkeit dem Neuen Testament und dem alten Christentum und unserer Kirche gegenüber, sondern aus Frömmigkeit. Unsere tiefste, innerste Frömmigkeit verlangt gebieterisch, daß wir die Last dieses kultischen Opfergedankens von uns abschütteln und dadurch den Weg frei bekommen für ein Verständnis des Todes Jesu, das der Art unserer Frömmigkeit entspricht.

Wenn wir Protestanten der Gegenwart uns auf den tatsächlichen Inhalt unserer Frömmigkeit besinnen, so sehen wir: unsere Frömmigkeit ist eine Frömmigkeit ohne kultisches Opfer. Wir verkehren mit Gott im Innersten und Heiligsten unserer Seele. Wir getrösten uns seiner Gnade, wie wir seine Heiligkeit in unserem Gewissen empfinden. Aber wir meinen nicht, daß wir durch Schlachten eines Tieres seine Gnade gewinnen oder gar uns durch Ge-

nuß einer mysteriösen Speise und eines mysteriösen Trankes in Gemeinschaft mit unserem Gott setzen müßten. Auch der Gedanke liegt uns allen, mögen wir es nun frei und offen zugeben oder nicht, tatsächlich ganz fern, daß Christus unser Opfertier sei, sein Blut das Opferblut, das nötig war, um Gottes Gnade zu „erkaufen". Meist bedenken wir freilich nicht, daß es ein Widerspruch ist, Jesu Tod als Opfer aufzufassen, d. h. als kultisches Opfer, und auf der anderen Seite eine Frömmigkeit zu haben ohne Opfer. Das ist ein Widerspruch; denn das heißt: das Opfer auf der einen Seite beseitigen und auf der anderen beibehalten. Diesen Widerspruch haben wir, wie andere Widersprüche, von der Reformation und unseren Bekenntnisschriften überkommen. Fremdartig und unverständlich ist uns der kultische Opfergedanke. Ueberflüssig und gleichgiltig erschiene es uns, wollte jemand uns dartun, daß wir mit Gott nur durch Vermittelung eines Opfers verkehren und uns Gott nur gnädig stimmen könnten, wenn wir ihm opferten. Wir wissen ganz genau, daß Gott unser Herz will, die Hingabe unseres ganzen inneren Menschen, unseres ganzen Lebens, nicht aber irgend eine Gabe, die wir ihm darbrächten, damit er uns gnädig sei.

Dieses allgemeine Urteil über den kultischen Opfergedanken gilt es nun im einzelnen zu begründen.

Der Mittelpunkt des kultischen, blutigen Opfers war, wie wir sahen, zur Zeit Jesu, vor allem bei den Juden und im Ritus des großen Versöhnungstages, das Blut und alles, was man mit diesem Blut vornahm. Vergeblich fragten wir nach dem Sinn grade dieses Mittelpunktes der Sühneveranstaltungen. Man nahm diese Veranstaltungen vor, glaubte an ihre Wirksamkeit, achtete auf peinlich genauen Vollzug jeder Kleinigkeit, wußte aber über den Sinn alles dessen schließlich nichts weiter zu sagen, als daß das so Gottes Wille sei, wie das Alte Testament ja beweise.

Da ist nun deutlich, daß wir uns bei dieser Stellungnahme

des Neuen Testamentes, überhaupt der Juden der Zeit Jesu, zur Blutsühne und zum Alten Testament nicht beruhigen können. Es fehlt bei dieser Stellungnahme des Neuen Testamentes zum Alten Testament und insbesondere zur Blutsühne, das, was wir „geschichtlichen Sinn", „geschichtliches Verständnis" nennen würden. Etwas Entsprechendes gilt für die frommen Heiden, die den ihnen überkommenen Opferkultus mitmachten. Die Einrichtungen des Gottesdienstes, also auch die Blutsühne, wurden zur Zeit Jesu bei den Juden angesehen als unmittelbare Anordnungen Gottes, und das Alte Testament galt als Sammlung dieser unmittelbar von Gott ausgehenden Vorschriften. Bei diesem Standpunkt bleibt natürlich nichts weiter übrig, als sich zu begnügen mit dem nun mal die Blutsühne verlangenden Willen Gottes und nach dem „warum" grade dieser Art der Sühne nicht weiter zu fragen.

Historischer Sinn jedoch und geschichtliches Verständnis sagen sich:

Darin, daß der Mittelpunkt dieser Sühneveranstaltungen, die Blutsühne, zur Zeit Jesu und schon im Alten Testament so wenig begründet und verständlich ist, zeigt sich: wir haben es hier mit einem uralten Stück der Gottesverehrung zu tun. Es ist ein oft zu beobachtender Vorgang der Geschichte, besonders der Religionsgeschichte, daß alte Gebräuche ihren ursprünglichen Sinn verlieren und einen ganz anderen Sinn bekommen, oder daß sie überhaupt unverständlich werden, trotzdem aber weiter bestehen und grade deswegen um so heiliger gehalten werden, weil sie so unverständlich und daher geheimnisvoll sind. Das Opfer tritt im Alten Testament bereits als selbstverständliche, fertige Größe auf, ohne die die Religion nicht denkbar ist (vgl. Smith-Stübe, Die Religion der Semiten). Ob das blutige oder das unblutige Opfer die älteste Opferart ist, kann uns hier gleichgültig sein, zur Zeit Jesu und im Alten Testament bestanden beide Opferarten neben einander. Sichtbar ist noch, daß den unblutigen Opfern der

naive Gedanke zugrunde liegt: der Mensch will sich der Gottheit dankbar erweisen für die gespendeten Feldfrüchte, darum weiht er der Gottheit das Beste, was ihm gewachsen ist. Oder auch der Gedanke: „Ich spende dir das Beste, was ich habe. Nun sei wieder gut und zürne mir nicht mehr". Derartige Gedanken naiver Art liegen wahrscheinlich dem Opfer überhaupt zugrunde. Wir erkennen die Naivität dieser Gedanken und müßten uns daher in diese kindliche Stufe des menschlichen Geisteslebens zurückversetzen, wollten wir für unsere Religion das Opfer als etwas dauernd Wertvolles anerkennen. Die Menschheit ist auch in der Religion über die Zeit der Kindheit hinaus. Wir wissen: „Was kann der Mensch geben, daß er seine Seele löse?" Gott verlangt nicht irgend ein Ding, sondern lediglich unsere Person, uns selbst, unser ganzes Selbst. — Mehrfach finden sich ja auch im Alten Testament Gedanken, die das Opfer überwunden haben, so heißt es z. B. in Psalm 51: „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist ein geängstetes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten". Vgl. Jes. 1, 11 ff., Jer. 7, 11 ff., Amos 5, 21 ff. Leider entwickelte sich jedoch das Judentum nicht in dieser Richtung. Diese Stimmen mehren sich erst wieder in der jüdischen Diaspora der späteren Zeit, aber ohne daß der kultische Opfergedanke dadurch völlig überwunden würde (vgl. Bousset, a. a. O., S. 100). Für das Griechentum gilt das Entsprechende (vgl. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, München, Beck, 2. Aufl. 1898, S. 87). —

Etwas Aehnliches wie über das unblutige Opfer ist über das blutige Opfer zu sagen, nur verlieren sich hier grade die Anfänge und die ursprünglich mit der Blutsühne verbundenen Gedanken noch mehr im Dunkeln als die Gedanken des unblutigen Opfers. Das können wir, wenn wir die Art des Opfers überhaupt bedenken, von vornherein sagen: auch der Blutsühne werden ursprünglich sehr naive Gedanken zugrunde liegen. Ob das Gedanken an blutige Rache,

an Sühne durch blutigen Tod, an Todesstrafe sind, oder ob das Gedanken sind an Blutsbrüderschaft mit der Gottheit und mystische Gemeinschaft: das läßt sich schwer sagen. Man hat derartige Gedanken bald hier bald dort mit dem blutigen Opfer verbunden. Daß ursprünglich dem blutigen Opfer naive Gedanken zugrunde liegen, ist schon daraus mit Sicherheit zu schließen, daß diese Gedanken im Laufe der Zeit so gut wie ganz verloren gegangen sind und grade die Blutriten als etwas Uraltes und Unverständliches weiter überliefert werden. Es wäre darum natürlich verkehrt, der späteren Zeit alle die naiven Gedanken der alten Zeit zuschreiben zu wollen, also z. B. für die Zeit Jesu von dem blutdürstigen Gott zu reden, der Blut sehen müsse, um wieder gnädig werden zu können — aber: wenn auch diese Gedanken zur Zeit Jesu, vor allem bei den Juden, kaum aus dem Blutritus herausgelesen wurden, so sind sie damit noch nicht für das Verständnis des Blutritus beseitigt und sind es für *uns* nicht, da *wir* notwendig nach der Entstehung dieses Ritus fragen und ihn nicht als ein- für allemal geltenden Ausdruck des Willens Gottes ansehen können, sondern als Ausdruck eben jener naiven Gedanken, der in Jahrhunderte langer Entwickelung zum hochheiligen Brauch, zur Einrichtung Gottes geworden ist. Ursprünglich aber war er eine menschliche Einrichtung, die der betreffenden Stufe der religiösen Entwickelung der Menschheit entsprach. — Daß mit dieser Art der Betrachtung dem Alten Testament durchaus nicht in jeder Weise seine Eigenart abgesprochen wird, braucht wohl nur kurz bemerkt zu werden. Die Eigenart des Alten Testamentes kommt darin zum Ausdruck, daß es nicht, wie die umwohnenden Völker, *vielen* Göttern opfert, sondern dem *einen* Gott, der der Gott des Volkes Israel ist. Das ist ein wichtiger und grundlegender Unterschied. Andererseits aber ist klar: darin, daß die Juden *opfern*, haben sie etwas, was ihnen mit den umwohnenden Völkern gemeinsam ist und für uns einer für alle Zeiten vergangenen Stufe der Religion angehört.

Von dem eigentlichen Mittelpunkt des Opfers und im besonderen des blutigen Opfers, dem Opfergedanken und dem Sühneritus durch Blut, haben wir oben bei dem reich entwickelten Sühnevorgang des jüdischen Versöhnungstages eine Reihe von Gedanken unterschieden, die den Mittelpunkt umspielen, leicht aus dem anschaulichen Sühnevorgang herauszulesen waren und daher sicherlich herausgelesen worden sind. Es sind das die Gedanken an Stellvertretung, stellvertretendes Tragen der Sünde, Aufladen der Sünde auf das Opfertier und Wegschaffen der Sünde durch das Opfertier. Es sind das die Gedanken an Lösegeld und Loskauf, die wir ja besonders bei Paulus vorgefunden haben.

Von vornherein ist deutlich, daß alle diese den Mittelpunkt des Opfers anschaulich umgebenden Riten natürlich mit dem Mittelpunkt zusammen dahinfallen. Soweit sie aber doch eigenes Leben besitzen, bedürfen sie noch einer gesonderten Betrachtung.

Da ist nun klar, daß die Gedanken an ein Lösegeld, durch das der Mensch losgekauft wird, und sei dies Lösegeld noch so wertvoll, sei es Christi Blut, unter das Gericht desselben Wortes Christi fallen, unter das das Opfer überhaupt fällt, des Wortes: „Was kann der Mensch geben, daß er seine Seele löse"? Die Menschheit kann Gott nichts geben, kein Ding, und sei dies Ding das Blut Christi. Man beachte wohl, daß das Blut Christi im neuen Testament, wie wir sahen, das eigentlich Sühnende ist, das, was Gott gegeben wird, nicht die persönliche Leistung Christi. Das ist ja das Entscheidende bei dem, was wir ausgeführt haben, daß es sich im Neuen Testament bei dem Verständnis des Todes Jesu um den kultischen Opfergedanken handelt, nicht um den Gedanken der Aufopferung, um einen kultischen, nicht um einen sittlichen Gedanken. Das ist hier scharf im Auge zu behalten. Das Blut Christi ist als Ding, als Sache gedacht, als heilige, sühnende

Sache, die Gott gegeben wird. Ob das das Blut Christi ist oder das Blut von Böcken und Stieren, ist im Grunde für die Sühnung gleichgültig. Das ist der entscheidende Punkt. Und da ist es ganz klar, daß in dem Gedanken vom Lösegeld und Loskauf durch eine derartige Sache etwas liegt, was der Religion ihren persönlichen Charakter nimmt, was sie herabdrückt auf eine Stufe, auf der der Mensch noch so naiv war, Gott mit Sachen, mit Geschenken, versöhnen zu wollen. Wir wissen, daß Gott keine Sache, sondern uns selber haben will, und das ist im Grunde nicht eine Gabe an Gott, nicht etwas, was der Mensch gäbe, um seine Seele zu lösen; wenn der Mensch *sich* Gott gibt, so ist der Vorgang in Wahrheit der, daß Gott, der den Menschen zu sich erschuf, derjenige ist, der sich ihm gibt, wie er sich ihm gegeben hat.

Der Gedanke eines Lösegeldes, eines Loskaufs, auf das Verhältnis des Menschen zu Gott angewendet, enthält überhaupt etwas, was der echten Religion im tiefsten Grunde zuwider ist. Bei jedem Kauf handelt es sich um eine Leistung und eine Gegenleistung, um ein Gleichmaß an Wert auf beiden Seiten, um eine Forderung und um etwas, das dieser Forderung entspricht. Nun ist gewiß deutlich, daß Gott sich nichts abmarkten läßt von seiner Forderung und von dem Menschen verlangt, daß er das leiste, was er von ihm fordert. Diese Forderung bleibt unter allen Umständen bestehen, und zwar bleibt sie bestehen nicht bloß für die Menschheit im allgemeinen, sondern für jeden Einzelnen, und sie bleibt selbst dann bestehen, wenn nie ein Mensch dieser Forderung in vollem Umfange entsprochen hat oder je entsprechen wird. Damit ist aber natürlich nicht gesagt, daß etwa Gott nur dann vergeben könne, wenn seiner Forderung entsprochen worden ist, etwa gar nur dann, wenn Christus der einzige ist, der ihr je entsprochen hat. Auf den Standpunkt des Abkaufens stellt sich die Religion Gott gegenüber, wenn sie recht ist, überhaupt nicht, sondern, wie Christus das in dem Gleichnis von den

Arbeitern im Weinberg veranschaulicht hat: es gilt bei Gott die Gnade, nicht des Menschen Leistung, die Hingabe an Gott und die Gabe Gottes an den sündigen Menschen. Da ist nichts von Loskaufen und Lösegeld nötig, nichts als die eine Bedingung auf der Seite des Menschen, daß er Gottes Gnadengabe annimmt, also sich ihm ganz ergibt und Gott wirken läßt.

Ueberall also kommen wir bei der Erwägung der Opfergedanken auf dasselbe zurück: die Opfergedanken sind ihrem tiefsten Wesen nach naiv, und deswegen so naiv, weil sie das Verhältnis des Menschen zu Gott zu sachlich, zu unpersönlich, zu äußerlich, zu wenig geistig fassen, weil sie für das Innerlichste, um das es sich im Verhältnis zu Gott handelt, allerlei einsetzen, was nach außen weist, weg von dem persönlichsten Mittelpunkt des Menschen in die Sphäre äußerer Handlungen und Vorgänge.

Das gilt im besonderen Maße von den Gedanken des kultischen Opfers, besonders des jüdischen Versöhnungsopfers, die man als „symbolische" bezeichnen kann, den Gedanken der Stellvertretung, des Wegtragens und Tragens der Sünde.

Von „Tragen der Sünde" und „Wegtragen" kann doch nur die Rede sein, wenn man die Sünde als Sache denkt, nicht als etwas Persönliches.

Und wie kann im Verhältnis zu Gott von einer „Vertretung" die Rede sein? Es handelt sich doch hier um die eigenste, persönlichste Angelegenheit jedes einzelnen Menschen. Wie kann ihn da jemand vertreten? — Doch, so tief gehen die Opfergedanken nicht einmal. Sie haben hier „symbolischen" Charakter, d. h.: aus dem Opfern, dem Töten des Tieres, aus dem Aufpacken der Sünde auf den Sündenbock, liest der Mensch den Gedanken ab: „Eigentlich müßtest du so getötet, so bestraft werden, eigentlich müßtest du deine Sünde tragen und um ihretwillen, belastet mit ihr, in der Wüste

sterben". In diesen symbolischen Vorgängen liegt, soweit man sie rein symbolisch auffaßte, dieselbe Naivität wie in jeder Symbolik. Es liegt darin das Verlangen nach anschaulicher Darstellung innerer Vorgänge, nach faßbarer Veranschaulichung. Bleibt man sich dieses symbolischen Charakters der Vorgänge bewußt, so können sie wenig schaden, so reden sie eine künstlerische Sprache, die auf die eigentlichen Vorgänge, die inneren Vorgänge, hinweist und nicht die Aufmerksamkeit von ihnen abzulenken braucht.

Doch, wozu hier äußerliche Veranschaulichung? Die antike Religion faßt diese Symbolisierungen doch nicht rein als Symbole, weil sie das Dingliche und das Persönliche nicht rein scheidet. Bei dieser Fassung schaden aber die Symbole einem wirklichen, persönlichen Verständnis. Und andererseits: bei jedem Symbol besteht stets die Gefahr, daß es von der eigentlichen Sache, die es darstellen soll, ablenkt.

Wozu also die Veranschaulichung des Beseitigens der Sünde in einem äußeren Vorgang? Einer innerlichen, geistigen Religion erscheint das als überflüssig, wenn nicht als schädlich, da der persönliche Charakter dieser Vorgänge, ihre Innerlichkeit und ihr Ernst darunter leidet.

Die antike Religion lebt, wie noch heutzutage und allezeit die Kinder leben: in Vorgängen, Handlungen, anschaulichen Darstellungen, in Riten und Gebräuchen. Seit die religiöse Menschheit, d. h. die Menschheit überhaupt, erwachsen ist und wo sie erwachsen ist, tat sie ab, was kindlich war und ist, und besinnt sich auf das, was auch in den Vorgängen, Handlungen, Riten, Darstellungen das eigentlich Wesentliche ist: das innere Leben des Menschen, sein innerlichster Zusammenhang mit Gott in der Tiefe seines Herzens und Gewissens.

Auch die mystisch-sakramentalen Gedanken, die man mit den Opfern verbunden hat, sind uns unannehmbar. Das Göttliche ist dabei nicht geistig, sittlich und

persönlich gedacht, sondern als physisch, naturhaft wirkende, übernatürlich-wunderbare Kraft, die auf wunderbare Weise in den Menschen durch Essen und Trinken eingeht. Wir denken unser inneres Verhältnis zu Gott geistig, persönlich, sittlich und bedürfen daher, um zu Gott in Beziehung zu treten, nicht eine wunderbare Opferspeise und einen wunderbaren Opfertrank, sondern Gebet, Andacht, Sammlung unseres Inneren.

Die umfassende Antwort auf die Frage dieses Kapitels: „Warum lehnen wir das kultische Opfer ab?" lautet demnach:

Wir lehnen das kultische Opfer und das daraus sich ergebende Verständnis des Todes Jesu deswegen ab, weil wir eine Religion haben ohne Opfer und das Opfer einer vergangenen, naiven, kindlichen Stufe der Religion angehört, auf die keine Macht der Welt jemals die Religion wieder wird herabdrücken können.

Wir lehnen das kultische Opfer ab aus Frömmigkeit, einer Frömmigkeit, die der Frömmigkeit des Opfers deswegen so unendlich weit überlegen ist, weil sie einer geistigen, innerlichen, persönlichen und sittlichen Auffassung der Religion entspricht, das Opfer aber einer rituellen, veräußerlichenden, dinglichen Auffassung der Religion entstammt.

Sechstes Kapitel.

Was bedeutet für uns der Tod Jesu?

Nach dem im vorigen Kapitel Ausgeführten ist es selbstverständlich, daß für unser Verständnis des Todes Jesu jüdische oder heidnische Opfergedanken völlig beiseite zu lassen sind. Mit vollem Bewußtsein scheiden wir also aus dem Neuen Testament alles aus, was einer vergangenen, überwundenen Religionsstufe entspricht, und eignen uns lediglich das an, was unserer Religion zu dienen vermag, die sich tatsächlich weit erhoben hat über Judentum und Opferkultus, folgend dem Kern der Frömmigkeit Jesu. Alles, was für uns brauchbar ist an Gedanken des Neuen Testamentes über den Tod Jesu, wollen wir jedoch sorgfältig sammeln und bewahren. Wir wollen eindringen in das Verständnis des Todes Jesu, wie es sich aus dem geschichtlichen Hergang ergibt, und vor allem dem nachdenken, was Jesus selber uns über seinen Tod zu sagen hat.

Der Tod Jesu bedeutet für uns eine Tat der Aufopferung.

Opfer im kultischen Sinne und Opfer im sittlichen Sinne, d. h. im Sinne von Aufopferung, ist scharf zu unterscheiden. Eins der Haupthindernisse des Fortschritts auf religiösem Gebiet ist dies, daß man dieselben Ausdrücke braucht und sich doch dabei etwas ganz Verschiedenes denkt. Diesem Mißbrauch ist das Wort „Opfer" in besonderem Maße verfallen. Es sei daher hier ausdrücklich festgestellt, daß wir mit dem Worte „Opfer" nichts Kultisches, sondern etwas Ethisches meinen: Aufopferung, wenn wir unser Verständnis des Todes Jesu aussprechen wollen.

Jesu Tod sollte eine Tat der Aufopferung sein. Das zeigt uns an ausdrücklichen Worten Jesu Markus 10, 44. 45, obwohl hier, wie wir sahen, auch die Opferanschauung vorliegt. Die Stelle lautet:

„Wer groß sein will unter euch, der sei euer Diener,
und wer unter euch der erste sein will, der sei aller Sklave;
denn auch der Menschensohn ist nicht aufgetreten, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sich hinzugeben zum Lösegeld für viele".

Diese Stelle enthält den wichtigen ethischen Gedanken, der in der Tat den Inhalt des Lebens und des Todes Jesu ausdrückt: Jesu Leben wie sein Tod war Dienst an anderen, Dienst an der Menschheit, Hingabe, Aufopferung. Er wollte die Menschen zu Gott führen, zum Glauben und zur Liebe. Darum ward er nicht müde, sie einzuladen durch Wort und Tat, durch all seine Gleichnisse und Liebestaten. Er stieß dabei auf harten Widerstand. Alle, die nicht glauben wollten in tiefster Wahrhaftigkeit ihrer Seele an den Vater, „der im Verborgenen sieht" (Matth. 6, 6) waren seine erbitterten Feinde. Aber er ließ sich nicht beirren. Er wollte ja grade solchen Menschen, wie seine Feinde es waren, dienen. Man machte ihm den Prozeß. Er blieb sich und seinem Beruf treu bis in den Tod. Er ging den Todesweg, weil er wußte, daß das irgendwie den Menschen zugute kommen würde. Das ist Aufopferung, Aufopferung für die anderen Menschen bis in den Tod. Opfersinn soll man lernen am Leben und Tod Jesu. Der Geist des Dienens, dienender Liebe geht von Christus aus, nicht eines knechtischen Dienens, wohl aber eines Dienens, das sich zum Sklaven des anderen macht, aber nicht in knechtischer Gesinnung, sondern in Liebe. Luther sagt in seiner Schrift: „Von der Freiheit eines Christenmenschen": „Der Christ ist ein dienstbarer Knecht aller Menschen und jedermann untertan durch die Liebe".

Das ist der Opfergedanke, den wir dem Leben und dem Tode Jesu entnehmen. Ist das nicht für unser Leben etwas außerordentlich Fruchtbares und Wichtiges? Wie tot ist dagegen der kultische Opfergedanke für uns!

Der Tod Jesu bedeutet für uns eine Tat des Glaubens.

Das Kreuz Jesu ist das Symbol des Christentums geworden. Der Gedanke des Leidens und der Ueberwindung des Leidens steht im Mittelpunkt des Christentums. Dies Leiden wird aber im Christentum nicht, wie im Buddhismus, durch allerlei Uebungen überwunden, die den Menschen in Verzückung und in einen Zustand der Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit versetzen, sondern durch den klaren, festen Glauben an Gott als den Vater.

Jesus hat das herbe Geschick, das ihn traf in seinen besten Mannesjahren, das ihm äußerlich den Zusammenbruch seiner Lebensarbeit, die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen und den Triumph seiner Feinde und ihrer Sünde vor Augen stellte, überwunden durch den Glauben. Denn: ist es etwas anderes als Glaube, Glaube an die Verheißung Gottes, Glaube an seinen himmlischen Vater, wenn Jesus sich gegen Ende seines Lebens je länger desto mehr hielt an die Vorstellung des „Menschensohnes", der nach Daniel 7, 13 kommen sollte auf den Wolken des Himmels in großer Kraft und Herrlichkeit, um zu richten die Lebendigen und die Toten? So fremdartig uns diese Vorstellungen auch anmuten, so hören wir doch etwas heraus, was uns nicht fremdartig ist, und das ist die triumphierende Kraft echten Glaubens und echten Vertrauens auf den Gott, der hält, was er verspricht.

Jesus hat sich erst durchringen müssen zu solchem Glauben. So manches seiner Worte ist des Zeuge, vor allem aber sein Verhalten in Gethsemane. Mag diese Szene im einzelnen, wie ein Vergleich der Evangelien nahelegt, ausgestaltet worden sein, so läßt sich doch soviel mit Sicherheit behaupten, daß der Aufenthalt Jesu im Garten Gethsemane in jener Nacht und sein Gebet zu seinem Vater, sein Zittern und Zagen und Durchkämpfen zur Festigkeit nicht von den späteren Christen erfunden ist, sondern zu der ältesten Schicht christlicher Ueber-

lieferung gehört und den Eindruck der Geschichtlichkeit macht. So wie hier hat sicherlich der Mensch Jesus im Glauben gerungen und überwunden.

Das ist grade das für uns Bedeutungsvolle, daß Jesus nicht leidet, ohne mit der Wimper zu zucken, nicht leidet wie ein Gott, der so nicht leiden kann, sondern wie ein Mensch, der vor dem Tode zittert, der die Einsamkeit des Todeskampfes durchringt und tief das Schreckliche und Furchtbare des Todes empfindet.

Jesus hat im Glauben an den Willen seines Vaters sein schweres Geschick überwunden. Wir lernen von seinem Tode nicht die Verzweiflung, sondern den Glauben.

Es könnte hier manchem nachdenkenden Leser der Evangelien einfallen, daß ja doch Jesus am Kreuz ausgerufen hat: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Diese Worte könnten den Anschein erwecken, als sei Jesus doch nicht gestorben in gläubigem Vertrauen auf Gott, sondern in tiefster Verzweiflung, mit dem „Warum" auf den Lippen, das wir aus den Nöten und bitteren Erfahrungen unseres Lebens nur allzu gut kennen und das wir nicht grade als Aeußerung unseres Glaubens ansehen können.

Daß Jesus diese Worte wirklich gesprochen hat, scheint mir sicher zu sein.

Allerdings sind es Worte aus dem Alten Testament, der Anfang des 22. Psalms, und grade in der Leidensgeschichte macht sich bei den Evangelisten mehrfach das Bestreben geltend, die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung nachzuweisen. Aber mir will es doch scheinen, als ob diese Beziehung des Wortes zum Alten Testament nicht ein unbedingt sicherer Grund für die Unechtheit sei; denn: würden sich nicht die Christen gescheut haben, Jesu grade ein derartiges Wort in den Mund zu legen? Daß es weder im Lukasevangelium noch bei Johannes überliefert ist, gibt doch zu denken. Der Verfasser des Lukas- und der des Johannesevangeliums hat

sichtlich daran Anstoß genommen. Hinzu kommt noch als Grund für die Echtheit, daß das Wort in aramäischer Sprache inmitten der griechisch geschriebenen Evangelien überliefert ist. Jesus hat wahrscheinlich sich am häufigsten der aramäischen Volkssprache bedient. Daß die um das Kreuz Herumstehenden ein derartiges Wort gehört und verstanden haben können, ist auch nicht zu leugnen.

Ist das Wort demnach echt, so fragt es sich: hat Jesus wirklich mit einem Schrei der Verzweiflung geendet? Dies zu behaupten, wäre m. E. voreilig; denn: Jesus betet, wenn er dies Wort ausspricht, den Anfang des 22. Psalms. Kurz vor seinem Tode, als die Gedanken zu schwinden beginnen, drängt sich ihm ein Wort aus seinem Gesangbuch, dem Psalter, auf die Lippen. Wenn der Geist nicht mehr die Kraft zu eigenen Gedanken hat, hat er oft noch die Kraft, das in der Jugend Gelernte wachzurufen. Gewiß ist in dem Psalm dies Wort als ein Schrei aus tiefster Not gemeint, aber doch nicht als ein Schrei der Verzweiflung. Verzweiflung fragt schon nicht mehr nach dem „Warum". Verzweiflung wendet sich schon nicht mehr an Gott. Ein Verzweifelnder verflucht Gott, wie Hiob. Tiefste Not sagt das Wort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" allerdings aus, aber keine Verzweiflung, keinen sündhaften Unglauben.

Und so bleibt es dabei: Christus hat die bitteren Todesschmerzen durchgemacht mit tiefster Erschütterung seiner Seele, aber er hat Glauben gehalten.

Der Christ folgt Jesu nach. Wie Christus die Augen nicht wegwandte vom Leiden, nicht sein Herz gefühllos und stumpf machte dem Leiden und dem Tode gegenüber, sondern dem allen fest ins Auge sah, so auch der Christ. Und wie Jesus überwand im Glauben und alle Kraft zusammennahm, so auch ein Christ, der Jesu nachfolgt, nicht bloß in Worten, sondern mit der Tat.

Der Tod Jesu bedeutet für uns eine Tat der Liebe.

Jesu Tod war ein Mord, die Ermordung eines Unschuldigen. Das hat noch nie jemand zu leugnen gewagt. Auch jüdische Schriftsteller, die über Jesu Tod geschrieben haben, leugnen das nicht. Sie haben darum nur das eine Interesse, diesen Mord von ihrem Volke abzuwälzen und den Römern zuzuschieben.

Jesus hat Zeit seines Lebens nichts weiter gewollt, als alle Heuchelei bekämpfen, allen pharisäischen Hochmut und selbstgerechten Dünkel — und nun mußte er sterben, weil diese Sünde sich gegen ihn erhob, weil Heuchelei, Hochmut, stolze Selbstsucht, die im Volk die größte Rolle spielen wollte, durch ihn sich bedroht sah und ihm bittre Feindschaft auf Tod und Leben geschworen hatte. Nun mußte er sterben, weil der stolze Römer zu feige war, um gut sein und gut handeln zu können, weil er lieber ein unschuldiges Menschenleben als die Gunst des Kaisers und seine Carrière opfern wollte — aber: kein Wort des Hasses kommt über seine Lippen. Er schweigt. Und, wo er redet, da sind es Worte der Liebe, die er spricht.

Sünderliebe, unerschütterliche Sünderliebe: das ist es, was wir am Kreuz Jesu lernen können und lernen sollen. Diese Liebe zu den Sündern ist schwer. Auf der Erde gibt es, selbst unter Christen, solche Liebe fast nur da, wo die Eltern ihr Kind lieben, auch das verlorene. Und außerdem gibt es auf Erden solche Liebe da, wo man Jesu nachfolgt und etwas betätigt von seiner Liebe.

Und wie kam es, daß Jesus seinen Feinden nicht zürnte? War das Schwäche? War Jesus so, wie man ihn vielfach zeichnet, so milde und weichlich, daß er nicht zürnen konnte? Wenn er so war, hätte er dann die Geißel schwingen und die Wechsler aus dem Tempel treiben können? Hätte er dann sagen können: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert"? (Matth. 10, 34; Luc. 12, 51.) Jesus konnte zürnen und konnte richten. Seine ganze Per-

sönlichkeit war erfüllt von heiligem, strengem Ernst. Aber dieser Ernst und diese Strenge schloß die Liebe nicht aus und die Geduld. Er hat das Wort gesprochen von dem siebzig mal sieben mal Vergeben und hat auch am Kreuz sagen können: „Vater, vergib ihnen".

Woher diese ungeheure Kraft unerschütterlicher Liebe?

Er sah, daß der Kampf gegen ihn der Kampf gegen wahren, tiefen Glauben war. Er kannte das Glück des Glaubens. Allen wollte er dieses Glück bringen. Gott war ihm mehr wert als Himmel und Erde. Wie hätte er also die Menschen hassen sollen, wenn sie ihn irdischen Glücks und irdischer Güter beraubten? Sie haßten ihn, weil sie irdisch gesinnt waren. Er hatte keinen Grund, sie zu hassen. Nur Mitleid mit diesen blinden Blindenleitern mußte ihn beseelen und das Verlangen, ihnen den Glauben zu zeigen durch seinen Tod, wie er ihn im Leben bewies.

So führt der Glaube zu Selbstlosigkeit und Liebe. Jesus konnte die Sünder lieben bis in den Tod, weil er glaubte.

Jesu Tod bedeutet eine Tat der Liebe und Aufopferung, weil er eine Tat des Glaubens ist. Mit anderen Worten:

wer gab Jesus die Kraft zu überwinden, die Kraft zur Liebe? Der Gott, an den er glaubte. Also:

Der Tod Jesu bedeutet für uns eine Tat Gottes.

Der Tod Jesu zeigt uns, daß nur Gott uns hilft und helfen kann, alles Leiden und den Tod zu überwinden. Aus Jesu Antlitz voll vergebender Liebe zu den Sündern leuchtet uns Gottes Antlitz entgegen und Gottes Vergebung trotz all unserer Sünden. Wie Christus handelt und denkt, so handelt und denkt Gott. Mit Gott allein haben wir es zu tun im Tode Christi, mit der vergebenden Liebe, die Gott allein in einem Menschenherzen schaffen und den Menschen entgegenbringen kann.

Diese Liebe ist heilig. Sie straft die Sünde und richtet

sie. Aeußerlich freilich scheint es, als triumphierte im Tode Jesu das Böse, äußerlich scheint es, als sollten wir dem Tode Jesu die Lehre entnehmen, daß Gott nicht hilft und das Böse herrscht und siegt in der Welt. Doch, das ist ein äußerer Sieg. Für jedes reine und klare Gewissen, für jedes glaubende Herz siegt Jesus, nicht die Pharisäer. Jesu überwindende Glaubenskraft siegt über alle Bosheit und richtet sie.

Ein Gottesgericht ergeht im Tode Jesu über alle Schwäche und Glaubenslosigkeit im Leiden, über alle Rachegedanken, die uns in ähnlicher Lage so nahe liegen würden. Ein Gottesgericht ergeht im Tode Jesu über die Bosheit der Menschen, ihren schändlichen Egoismus, ihren irdischen Sinn, ihre moralische Feigheit, ihren Neid, ihr starres Hängen am Althergebrachten und Aeußerlichen, ihre Sünde, die zwar äußerlich das irdische Leben des Unschuldigen vernichten, aber die Liebe und den Glauben nicht töten kann, sondern sich mit ihrem Sieg nur schändlich bloßstellt und unterliegt trotz alles Sieges, weil sie das Gute nicht zu töten, den Glauben und die Liebe nicht zu erschüttern vermag.

Nach allem bisher in diesem Kapitel Ausgeführten ist es nun erst möglich, richtig und, ohne Mißverständnisse fürchten zu müssen, die Frage zu erörtern, auf die alle unsere Ausführungen hinauslaufen müssen, die Frage: Inwiefern bedeutet der Tod Jesu für uns die Erlösung von unserer Sünde und die Vergebung unserer Sünde?

Was heißt für uns „Erlösung"?

Erlösung ist für uns kein kultischer Vorgang, sondern der Vorgang im Leben, im Herzen, im Geiste jedes einzelnen Menschen, durch den er zu Gott kommt und sich lossagt von der Sünde.

Erlösung ist also für uns dasselbe, was man auch „Bekehrung" nennt. Dabei ist vor dem völligen Mißverständnis zu warnen, als sei „Bekehrung" oder „Erlösung" damit als etwas lediglich „Subjektives" gedacht, als ein Vorgang, dem nichts Objektives zugrunde liege.

Was ist „Bekehrung"?

Bekehrung ist Arbeit des lebendigen Gottes an dem Herzen des Menschen, den er zu sich ziehen, von der Welt und allem falschen Glück, allen falschen Lebenszielen und Genüssen ab- und hinziehen will zu sich als dem höchsten, dauernden Glück, dem einzigen Zweck und Ziel des Menschen.

So gewiß Gott etwas Wirkliches ist und Gottes Arbeit an der Seele des Menschen, so gewiß ist Bekehrung und Erlösung etwas Wirkliches und Objektives.

Mit solchem sich Hinwenden zu Gott ist immer eine Abkehr von der Sünde verbunden.

Was ist „Sünde"? Weltsucht und Selbstsucht, d. h. im Grunde: Unglaube.

Wo einem Menschen die Welt das Höchste ist, die Welt mit all ihren bunten, lockenden Gestalten falschen, trügerischen Glücks, mit all ihren Genüssen und Freuden, da ist der Mensch in der Glaubenslosigkeit und Gottesferne, in der Sünde.

Wo ein Mensch sich selbst am höchsten wertet, sich selbst zum Gott macht, da lebt er in der Gottesferne, im Unglauben, in der Sünde.

Wo der Mensch sich oder die Welt vergöttert, — und etwas muß der Mensch vergöttern, wenn er nicht dumpf und matt dahinleben will — da steht er im Grunde allein in der Welt, angewiesen auf eigene Kraft, bis Gott sie ihm zerbricht und ihn belehrt, daß er sich nicht ungestraft übersehen läßt. Leiden und Tod zerbrechen dem Menschen das Vertrauen auf diese Welt und das eigene Ich, reißen ihn los von dieser Welt uud führen ihn hin zu Gott, seinem Lebensziel und Lebensglück, dem Fels, auf den er sich gründen kann, wenn alle morschen Stützen brechen.

Sünde ist nicht nur die einzelne Tat, sondern die gesamte Lebensrichtung. Es fragt sich dabei, wohin der Mensch den Mittelpunkt seines Wesens, den Schwerpunkt seines Daseins verlegt. Die religiöse Anlage ist die Magnetnadel,

die immer nach derselben Richtung zeigt und unruhig ist, bis sie ihren Ruhepunkt gefunden hat. Unsicher und schwankend ist der Mensch, der in der Sünde lebt. Sicher und friedevoll ist der, der Gott gefunden hat.

Wenn Gott eines Menschen Glück ist, sucht der Mensch sein Glück nicht da, wo er enttäuscht werden kann, seine Schätze nicht da, wo die Diebe nachgraben und stehlen und Motten und Rost sie fressen, — und ist darum doch nicht blind für die Schönheit der Welt. Im Gegenteil: der klare Spiegel seiner Seele strahlt die Welt wieder viel schöner, viel herrlicher als eine Seele, die verderbt ist und den Maßstab verloren hat für die Dinge dieser Welt, in Freuden überschwänglich, im Leiden verzweifelnd, taumelnd von Begierde zu Genuß und im Genuß verschmachtend nach Begierde.

Wie sonnig ruht Jesu Auge auf den Lilien des Feldes und den Vögeln unter dem Himmel! Aber wie klar und tief blickt dieses Auge auch im Leiden! Er übersieht das Leiden nicht, wie so viele Menschen, tut nicht, als wäre es nicht da, sondern überwindet es. —

Nun fragt es sich: wie hängt diese Art von Erlösung mit dem Tode Jesu zusammen?

Ist sie an diesen Tod gebunden? Kann man sie haben auch ohne Zusammenhang mit diesem Tode? Sicherlich. Wo in einer christlichen Persönlichkeit, wo in einer von dem lebendigen Gott ergriffenen Persönlichkeit das, was Glaube ist und Opfersinn und Liebe, uns besonders eindrücklich nahetritt, vollzieht sich in uns die Erlösung, kann sie sich vollziehen. Ohne Zweifel ist ferner in unseren Tagen grade das Leben Jesu, sein Kämpfen, seine Worte, seine Leiden dasjenige, was wirkt.

Aber: besonders ergreifend prägt doch auch heute noch der Tod Jesu, die einfache Erzählung der Leidensgeschichte, uns Menschen ein, was Liebe, Glaube und Aufopferung ist.

Die Geschichte gewinnt erst Leben, wenn wir in ihr die

Geschichte unserer eigenen Seele, unseres eigenen Lebens lesen, wenn sie nicht bloße Vergangenheit ist, sondern Gegenwart, wenn die Mächte, die in ihr wirksam sind, Mächte sind über der Geschichte, nicht einer Zeit, sondern aller Zeiten.

Ist der Hochmut der Pharisäer, ihr Stolz und Ehrgeiz nicht unser Hochmut, unser Stolz, unser Ehrgeiz, den wir nur zu gut kennen in unserer eigenen Brust? Ist des Pilatus Feigheit nicht unsere Feigheit, die lieber eine Sünde tut, als sich schadet?

Wir fühlen uns mitschuldig an Jesu Tode, fühlen uns gerichtet durch seine Liebe, gerichtet in unserer Erbärmlichkeit, unserem irdischen Sinn, unserer glaubenslosen Feigheit in Leiden und Tod.

Und unsere Seele jubelt im Innersten auf, wenn sie Jesum kämpfen sieht: an seiner Liebe erstarkt unsere Liebe, an seinem Glauben unser Glaube, und an dieser Freude und diesem Frieden, die von dem Kreuze Jesu ausgehen, fühlen wir die Heimatluft, die unserer Seele so wohltut. Wir spüren Gott, der Jesu alles war, und lassen uns ziehen vom Vater zum Sohne und vom Sohne zum Vater. Wir fühlen unsere Sünde, fühlen Gottes Gericht und werden an Jesu Liebe gewiß der trotz allem vergebenden göttlichen Liebe. Gründlich tilgt das Kreuz allen irdischen Sinn, alles vergängliche Wesen und gibt uns etwas von Christi Kraft und Christi Glauben. Jesu Geschichte, Jesu Leiden und Tod ist uns nicht etwas Vergangenes, immer wieder wirksame Mächte, in jedem Menschen lebendige Sünden und überwindende Kräfte erschließen sich uns hier in ihrer ganzen Furchtbarkeit und ihrer segenspendenden Fülle.

Das ist unsere Auffassung, unser Erleben von Erlösung und Vergebung der Sünden durch Jesu Tod.

So unverständlich und tot die Opferanschauung für uns ist, so lebendig und verständlich ist uns der Gedanke des sittlichen Opfers, das Erlebnis der Erlösung durch Jesu per-

sönlichste Kraft des Glaubens und der Liebe, durch die Versenkung in die Geschichte seiner Leiden und seines Todes. Noch heute ergreift diese Geschichte die Menschenherzen, noch heute erleben sie daran die Folgen ihrer Sünde und die Erlösung von ihren Sünden, im Innersten ergriffen von Gottes Geist, dem Geiste Jesu, dem Geiste des Glaubens und der Liebe, ewigen Glücks, unendlicher Aufopferung im Dienste der Menschheit und ihres wahren Heils.

Ich könnte hier schließen. Ein Mißverständnis gilt es jedoch noch abzuwehren, und das ist dies: wenn wir auch mit der dargelegten Auffassung den Mittelpunkt des im größten Teil des Neuen Testaments vorliegenden Verständnisses des Todes Jesu ablehnen, so ist doch damit nicht gesagt, daß wir uns nicht dessen bewußt wären, das Beste, was wir über den Tod Jesu zu sagen vermögen, dem Neuen Testament zu verdanken. Nach der Darstellung der drei ersten Evangelien und Jesu eigener Auffassung haben wir bisher in den Hauptsachen die Bedeutung des Todes Jesu für uns entwickelt.

Auch in den übrigen neutestamentlichen Schriften suchen wir jedoch nicht vergeblich nach religiösen und sittlichen Gedanken neben den kultischen, wo es sich um den Tod Jesu handelt, wenn auch die kultischen Gedanken im Neuen Testament den Ausschlag geben und die ethischen, psychologisch faßbaren mehr nebenhergehen und in zweiter Linie stehen. Aufgabe der Predigt ist es, die ganze Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Bilder und Anschauungsformen in dieser Beziehung zur Geltung zu bringen. Hier kann nur angedeutet werden, wo im Neuen Testament ethisch-persönliche Gedanken über den Tod Jesu vorliegen. Der Kunst des Predigers und seinem Takt bleibt es überlassen, die für die Gemeinden der Gegenwart toten kultischen Gedanken zu übergehen und die allein für uns wirksamen ethischen und religiösen Gedanken hervorzuheben und auszuführen.

Im Johannesevangelium finden sich die ethischen

Gedanken über den Tod Jesu besonders schön in Kap. 10, in der Darstellung Jesu als des guten Hirten. Die Treue, Opferfreudigkeit und Liebe des Hirten bis zum Tode wird hier anschaulich auf Jesum übertragen. — In der Apostelgeschichte tritt der ethische Gedanke sehr stark hervor, daß der Tod Jesu ein Verbrechen der Juden sei, vgl. Kap. 2, 23. 3, 14. — Auch bei Paulus sind allerlei Ansätze zu ethisch vermittelten Gedanken über den Tod Jesu vorhanden. Eng mit kultischen und mystischen Gedankengängen verknüpft begegnen psychologisch und ethisch faßbare Aussagen. — Wenn Paulus Römer 3, 21 ff. dem Tode Jesu gegenüber den Glauben betont, so ist das gewiß etwas, was auch für uns noch wertvoll ist. Nur würden wir nicht, wie Paulus, diesen Glauben auffassen als Glauben an eine durch Gott gegebene Sühneeinrichtung. Vielmehr würden wir diesen Glauben, der im Gegensatz steht zu aller Werkgerechtigkeit und allem Pharisäertum, der tiefste Demut und Gabe Gottes und in opferfreudiger Liebe tätig ist, so, wie wir das oben getan haben, aus der Geschichte des Todes Jesu entwickeln. — Römer 5, 19 wird der Tod Jesu als eine Tat des Gehorsams Jesu aufgefaßt. Das ist gewiß ein ethischer Gedanke, wenn auch dem Paulus ganz fern liegt, diesen Gedanken des Glaubensgehorsams Jesu in der Weise, wie uns das eindrücklich und verständlich ist, fruchtbar zu machen. Durch den Gehorsam Jesu werden „die Vielen", d. h. die Menschen, nach Paulus nicht etwa dazu veranlaßt, Jesu nachzufolgen in solchem Gehorsam und sich von dieser Leistung der Persönlichkeit Jesu ergreifen und in ihrem Willen beeinflussen zu lassen, Gott zu gehorchen, ihm sich zu erschließen, wie ja der Glaube seinem tiefsten Wesen nach Gehorsam ist, Gehorsam gegen den Zug zu Gott hin, der in uns gelegt ist, sondern Paulus sagt vielmehr: „durch den Gehorsam des Einen sollen die Vielen als Gerechte dargestellt werden". Das ist ein völlig anderer, ein kultischer Gedanke. — 1. Corin-

ther 1, 18 ff. heißt es: „Die Juden fordern Zeichen, und die Griechen suchen Weisheit, wir aber verkünden den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergernis, den Griechen eine Torheit". Inwiefern eine erlösende Bedeutung vom Tode Jesu ausgesagt werden kann, ist hier nicht zu ersehen. Paulus betont lediglich, daß weder das Verlangen der Juden nach einer großen äußerlichen Herrlichkeit und irdisch gewaltigen Machttat im Tode Jesu befriedigt wird, noch dem Verlangen der Griechen nach großartiger menschlicher Weisheit und Wissenschaft im Tode Jesu entsprochen ist. Etwas viel Höheres und Echteres als irdische Herrlichkeit, die doch voller Mängel ist und vergeht, und als irdische Weisheit, die doch nur Stückwerk ist, ist im Tode Jesu der Menschheit dargeboten: Lebensweisheit, die Kunst zu überwinden, was die Erde an Leid und Nöten dem Menschen zu überwinden gibt, und eine himmlische Herrlichkeit, die in unscheinbarer, schlichter äußerer Gestalt echt ist und nicht vergeht, sondern ewig bleibt. — 2. Corinther 5, 14 redet Paulus von der „Liebe Christi" und faßt den Tod Jesu auf als Tat der Liebe, die Gegenliebe fordert und hervorruft. Losgelöst von dem Opfergedanken stellt sich diese Aussage ohne Frage auch als eine ethische dar. Dasselbe gilt von dem 5, 18 ff. auftretenden Begriff der „Versöhnung", der auch bei Paulus zum Teil rein religiöser Natur ist. — Im Galaterbrief (2, 20) erscheint ebenfalls der Tod Jesu als Tat der Liebe. Aus 3, 1 möchte man schließen, daß für Paulus die ethisch-religiöse Versenkung in die Geschichte des Leidens Jesu doch nicht ganz gleichgiltig gewesen ist; denn es heißt hier: „Denen vor die Augen gemalt wurde Jesus Christus als der Gekreuzigte". Aber nach allem, was Paulus in seinen Briefen, vor allem im Galaterbrief, ausführt, dürfte dieser Schluß doch als zu gewagt erscheinen. Man muß sich sehr hüten, die Gedanken des Paulus mit unseren heutigen Gedanken gleichsetzen zu wollen. Das zeigt z. B. auch 6, 14: „Durch

das Kreuz Christi ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt". Paulus versteht das so, wie es vorher im Galaterbrief ausgeführt ist, also nicht rein sittlich, sondern mehr als eine Befreiung übernatürlicher Art von dämonischen Geistermächten, zu denen auch das von Engeln gegebene (3, 19) Gesetz gehört. Es steckt aber ein religiös-ethischer Gedanke drin, der mit 1. Corinther 1, 18 ff. zusammentrifft. — Philipper 2, 8 hat man das Wort des Paulus von der Erniedrigung Christi bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz, im modernen Sinn ethisch aufgefaßt, d. h. als Erniedrigung eines unschuldigen Menschen, der dies Schicksal nicht verdient, bis zu einem so schmachvollen Tode, wie der Kreuzestod das ist. Und gewiß beziehen sich die Worte des Paulus auch mit auf den historischen, irdischen Menschen Jesus. Aber Paulus faßt doch diesen Jesus auf als ein überirdisches, himmlisches Wesen und seine Erniedrigung als ein Herablassen dieses Wesens in die irdisch-menschliche Sphäre hinein. Das ist eine sehr andersartige Vorstellung, als man sie von modernen Gedanken aus herauslesen möchte. — Derselbe Gedanke wie im Galater- und Corintherbrief, wonach das Kreuz Christi den Verzicht auf die irdische Herrlichkeit bedeutet und nicht die irdische, sondern die himmlische Gesinnung ausdrückt, wird im Philipperbrief 3, 18 ff. besonders eindrücklich so ausgesprochen: „Viele wandeln, von denen ich euch schon oft geredet habe, jetzt aber auch unter Tränen rede: die Feinde des Kreuzes Christi, deren Ende die Verdammnis ist, deren Gott der Bauch ist, und bei denen die Herrlichkeit in ihrer Schande besteht, die irdisch gesinnt sind". — Im Epheserbrief wird, allerdings im Sinne des Opfergedanknes, vom Tode Jesu ausgesagt, daß durch ihn „Friede" geschaffen sei (2, 14). Das ist kultisch gedacht, enthält aber auch den religiösen Gedanken des Friedens mit Gott, der für uns brauchbar und wichtig ist. — Der Gedanke der Liebe Christi, natürlich auf den Opfergedanken bezogen, liegt vor 5, 2. —

Sehr interessant ist, was der Hebräerbrief an ethischen Gedanken im Zusammenhang mit der Opferanschauung und dem Tode Jesu bietet. 2, 17 und 18 nennt er Jesum einen „barmherzigen und zuverlässigen Hohenpriester". V. 18 heißt es: „Denn darin, worin er, selber versucht, gelitten hat, kann er denen, die versucht werden, helfen". Damit meint der Hebräerbrief, daß Jesus darum grade so geeignet zur Erlösung der Menschheit sei, weil er selber Mensch geworden sei, also nicht, wie ein Engel oder ein rein überirdisches Wesen, die menschlichen Nöte und die menschliche Schwachheit etwa nicht aus eigener Anschauung und eigenem Erleben kenne. Sofern damit Christus als wirklicher Mensch bezeichnet wird, sind das gewiß ethische und für uns verwendbare Gedanken. Aber das ist doch immerhin die Ethik eines halb überirdischen Wesens. Nur allzu leicht verfällt man grade bei den Aussagen des Hebräerbriefs von Jesu Leiden und Versuchungen in den Fehler, dort rein ethische und religiöse Aussagen zu finden, wo halb mythologische Aussagen vorliegen. —

Das Vorbildliche am Leiden Jesu hebt der 1. Petrusbrief hervor. 2, 21 ff. weist er darauf hin, daß Jesus grade in seinem Leiden „uns ein Vorbild gelassen hat, damit wir nachfolgen sollten seinen Fußstapfen", und V. 23 sagt er: „welcher, gescholten, nicht wieder schalt, leidend nicht drohte, aber alles dem anheimstellte, der gerecht richtet". Man sieht, daß die anschaulichen Züge der Leidensgeschichte und Jesu persönliches Verhalten natürlich auch im Urchristentum wirksam gemacht wurden. Freilich stehen für die Erlösungsgedanken auch im 1. Petrusbrief die kultischen Vorstellungen den ethischen voran. —

Das sind in der Hauptsache die ethisch-psychologisch faßbaren Angaben, die man dem Neuen Testament entnehmen kann, soweit es sich um den Tod Jesu handelt. Allerdings liegen diese Aussagen meist so vor, daß sie in engster Ver-

bindung mit kultischen und mythologischen Vorstellungen erscheinen, die für die Denkweise des Neuen Testamentes in diesem Punkte die überragenden sind. So sind denn auch diese Gedanken neben den kultisch-mythologischen verhältnismäßig spärlich vertreten. Das kann uns nicht wundern; denn man muß ja doch bedenken, daß das Neue Testament religionsgeschichtlich einer Zeit angehört, in der die Mythologie noch sehr lebendig und die Handhabung kultischer Formen und Gebräuche weithin im Schwange war.

Die Erkenntnis des Sinnes einer „Erlösung durch das Blut Jesu", die im Vorstehenden vertreten ist, mag manchem unliebsam erscheinen. Doch, wer die Mühe nicht gescheut hat, am Neuen Testament mit Hilfe seiner historischen Kenntnisse und Urteilskraft meine Aussagen zu prüfen, und in seinem Gewissen das Zeugnis findet, daß das, was ich gesagt habe, die Wahrheit ist über die betreffenden Vorstellungen des Neuen Testamentes, der habe dann auch den Mut, offen und frei für diese Wahrheit einzustehen; denn nichts schadet der „Weiterbildung der Religion" mehr als Feigheit.

Das Zeugnis soll keiner dem Vorliegenden versagen dürfen, daß unsere Meinung nicht aus Kritik- oder Zweifelsucht geboren ist. Der positive Teil der Arbeit ist mir der wichtigere, nicht der negativ-kritische.

Eine „Lebensfrage" ist mir die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu, das wird genugsam klar geworden sein; denn die Erlösung von der Sünde ist ja eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Lebensfrage, und der Tod Jesu bedeutet uns ja diese Erlösung. Denen, die sich von irrigen Voraussetzungen aus in fruchtlosem Grübeln über den Sinn der „Erlösung durch Jesu Blut" abquälen, wollen wir helfen, hindurchzudringen zu befreiender Erkenntnis.

Und so sei es noch einmal hier am Schluß gesagt:

Der Tod Jesu ist nicht ein undurchdringliches Rätsel, wie diejenigen uns glauben machen wollen, die die Aussagen des Neuen Testamentes in ihrer wahren, kultischen Art nicht erkennen und nicht erkennen wollen. Der Tod Jesu ist den Aposteln kein Rätsel gewesen, für das sie nicht den Schlüssel des Verständnisses gehabt hätten. Es ist unbiblisch und schlägt dem ganzen Neuen Testament ins Gesicht, wenn man behauptet, der Tod Jesu, die Erlösung durch Jesu Blut sei ein undurchdringliches Rätsel. Wir sind mit dem Neuen Testament darin einig, daß wir die Grundstimmung des Neuen Testaments dem Tode Jesu gegenüber teilen: Die Stimmung der Freude und Begeisterung über die Erlösung, die uns in diesem Tode gegeben ist; denn wir lernen durch ihn, daß der Glaube an Gott, unsern Vater, uns alle Rätsel dieses Lebens löst und der Sieg ist, der die Welt überwindet, die Welt mit allen ihren Leiden und dem Tode, dem wir nicht entrinnen.

Kraft für die Jahrhunderte und Jahrtausende, Kraft für die Ewigkeit geht vom Tode Jesu aus, Kraft des Sieges und des Ueberwindens, Kraft des Glaubens und der Liebe.

Anmerkungen und Literatur.

Es seien hier einige Werke und wissenschaftliche Nachweise zusammengestellt, die geeignet sind, auch dem Laien zu weiterem Eindringen in die behandelten Probleme zu verhelfen.

Zu S. 20, Z. 4. v. o. Dieterich, Mithrasliturgie, S. 106 f. — Trotz seines rein wissenschaftlichen Charakters sei dies Buch auch Laien empfohlen, da es in den für einen Laien zugänglichen Partien, so auch an der angeführten Stelle, sorgfältige Nachweise über die Religionsgeschichte der neutestamentlichen Zeit enthält.

Zu S. 33, Z. 16 v. u. Vgl. das Entsprechende für die Griechen bei Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, 2. Aufl., München 1898, S. 87: „Es ist kein Zweifel, daß auch die Griechen geglaubt haben, sich durch reichliche Opfer Gnade und Vergeltung der Himmlischen zu erkaufen."

Zu S 34. Vgl. Smith-Stübe, die Religion der Semiten, J. C. B. Mohr 1899. Dies Werk sei besonders nachdrücklich zu weiterem Studium empfohlen.

Zu S. 34. Vgl. Bousset, die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 100: „Gott will es so", ist der Zauberspruch, welcher das Judentum unter eine ihm im innersten fremd werdende Religiosität zwingt."

Zu S. 37, Z. 9 v. u. Dieterich, Mithrasliturgie, S. 106 ff. — Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Reimer, 1903, S. 58 ff.

Zu umfassenderen Studien ist besonders geeignet: Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. 2 Bände, Berlin, Reimer, 1902.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1–2
Kap. 1: Ist die Erlösung durch Jesu Blut dem Urchristentum im Neuen Testament ein unverständliches Rätsel?	2–10
Kap. 2: Was dachte sich das Urchristentum nach dem Neuen Testament bei den Worten: „Jesus hat uns durch sein Blut erlöst"?	11–27
Kap. 3: Was bedeutet das kultische Opfer bei den Juden und Nichtjuden zur Zeit Jesu und was bedeutet es im Neuen Testament für das Verständnis des Todes Jesu?	27–40
Kap. 4: Welche Auffassung hat Jesus von der Bedeutung seines Todes?	41–50
Kap. 5: Warum lehnen wir das kultische Opfer ab?	50–59
Kap. 6: Was bedeutet für uns der Tod Jesu?	60–76
Schluß	76–77
Anmerkungen und Literatur	78

GTU Library
3 2400 00781 1239

FK60
W483
68126
Ur-Marcus
/ E. Wendling

Graduate Theological Union
Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709